الافتتاحية

تجديد الحوار مع الملك المؤيد أبي الفداء!

د. راتب سكر

-١-

تحتفي مجلة التراث العربي مع صدور هذا العدد المزدوج (١٢٠ــ١٢١) لشهري كانون الثاني ونيسان من عام ٢٠١١، بمنح اتحاد الكتاب العرب عضوية الشرف لثلاثة من سدنة التراث العربي، الذين قدموا، ومازالوا يقدمون، خدمات علمية جليلة لهذه المجلة، وما يتصل بغاياتها المعرفية والوجدانية من تعزيز دراسة التراث العربي، بمناهج علمية راقية.

الباحثون الذين منحتهم قيادة الاتحاد، بحسب أنظمتها النافذة، عضوية الشرف فيه، بناء على اقتراح إدارة هذه المجلة، هم أ. د. سهيل زكار المعروف بألق حضوره الاجتماعي، ودراساته التاريخية المتبحرة، ومؤلفاته الموسوعية التي توجت

بإصدار عمله المهم: «موسوعة الحروب الصليبية»، وأ.د.وهبة الزحيلي الذي أنجز في مضمار الدراسات الفقهية والدينية والقانونية والأخلاقية مجموعة من المؤلفات العلمية القيمة، فضلاً عن اجتهاده: إنسانا وأستاذاً، ورئيس قسم وعميداً نابهاً في كلية الشريعة بجامعة دمشق، وأ.د.علي أبو زيد الذي اجتهد في مضمار دراسات التراث، ولاسيما الأدب الجاهلي، فضلاً عن جهوده الإدارية المميزة في غير موقع من مواقع العمل العلمي والإداري في جامعة دمشق ووزارة التعليم العالي، متوجة بتقلده مؤخرا (في مطلع تموز ٢٠١١) – عن جدارة واستحقاق عاليين– مرتبة رئيس جامعة دمشق.

من الراجح أن تعريف المجلة بجهود هؤلاء الباحثين الكرام، ومؤلفاتهم وسيرهم، في أعدادها القادمة، يستكمل جانباً مهماً من احتفائها بهذه المناسبة.

-٢-

يترافق الاحتفاء بأعلام التراث العربي، ودارسيه في العصر الحديث، بمناسبات زمنية محددة، مثل الاحتفاء بألفية أبي العلاء المعري التي احتضنت بها معرة النعمان في أربعينيات القرن العشرين كوكبة من الأدباء والباحثين العرب منهم طه حسين، وعباس محمود العقاد، وشفيق جبري، وبدوي الجبل وغيرهم، غير أن ترتيب مثل هذا الاحتفاء على مدارج الزمن يكاد يظل في حدود الترتيب الاجتماعي لتنظيم جوانب من الانكشاف المستمر للثقافة العربية على تراثها، مادام معظم المشاركين في مهرجان الألفية المعرية قد بدؤوا جهودهم في دراسة أعماله وحياته قبل ترتيبها الزمني، فطه حسين على سبيل المثال أنجز رسالة الدكتوراه في أدب المعري في جامعة القاهرة عام ١٩١٧، قبل لقاء المعرة بنحو سبعة وعشرين عاماً، وبذلك لا تكون ألفية المعري السبب الرئيس للعودة إلى تراثه، بقدر ما تشكل مناسبة لإعادة الحوار مع هذه العودة، في سياق تاريخي يبدو فيه الحوار مع التراث العربي من جهة، ومع الدراسات المعاصرة المعنية به من جهة أخرى، ذا أهمية معنوية لا يمكن التقليل من شأنها.

على جناحي الرؤية السابقة، تطل علينا غير مناسبة من المناسبات التي تليق بترتيب حوارات جديدة مع جوانب من تراثنا العربي وجهود دارسيه، ولعل الذكرى السبعمئة لرحيل الملك المؤيد أبي الفداء، العالم الجغرافي والمؤرخ واللغوي اللامع (٧٣٢هـ ـ ١٤٣٢هـ)، من المناسبات التي يزدان بها عامنا الجاري، فاتحاً نوافذ لائقة للحوار من جديد في القضايا المتصلة بسيرة أبي الفداء، فارساً شجاعاً، وحاكماً أريباً، ومؤلفاً موسوعي الرؤى، وبمؤلفاته الجغرافية والتاريخية واللغوية المتنوعة.

تذكر كتب التراث أن «مولد الملك المؤيد سنة اثنتين وسبعين وستمئة»[(١)]، وترى أن نشأته في أتون الصراعات والمتغيرات العسكرية والسياسية الكبرى التي شهدتها البلاد العربية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، وجهت خطواته على مدارج الزمن، فبدأ مبكراً مشاركته في الحياة العامة لمجتمعه، «شخصية فذة منذ صباه، اشترك وهو في الثانية عشرة في الموقعة التي استولى فيها العرب على قلعة المرقب في ١٢٨٥م .. في أثناء السنين القليلة الأخيرة من الحروب الصليبية»[(٢)]. ويفصل أبو الفداء في تاريخه مثل هذه الأخبار التي عاش أحداثها، فيتحدث بعد المرقب عن «ذكر فتوح طرابلس»[(٣)]، وله من العمر ست عشرة سنة، ثم عن «ذكر فتوح عكا» بعد سنتين من ذلك، وقد غدا ذا منزلة عسكرية قيادية في المعركة، يقول: «كنت إذ ذاك أمير عشرة»[(٤)].

وراح يتابع سيرته الأولى متنقلاً بين حماة ودمشق والكرك والقاهرة وغيرها، حتى بلوغه عامه الثامن والثلاثين الذي تقلد فيه نيابة حماة عام ٧١٠هـ، وقد شهدت هذه المرحلة المهمة من حياته، التي انتهت بوفاته عام٧٣٢هـ، نماء علاقاته العميقة المميزة مع قادة السياسة والثقافة والفكر في عصره، وفي مقدمتهم السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون، والشعراء: ابن نباتة المصري، والشهاب

---

(١) ابن تغري بردي، جمال الدين، بلا تاريخ- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. ج٩، وزارة الثقافة، القاهرة،(٣٣٤ص)

(٢) مظهر، جلال، ١٩٦٧ ــ أثر العرب في الحضارة الأوربية . دار الرائد، القاهرة، ٤٣٩ ص. ص٣١٦.

(٣) أبو الفداء أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٣٢٥هج- المختصر في أخبار البشر. مكتبة المتنبي، القاهرة، ج٢(٢٤٠ص)، ص٢٣

(٤) المصدر نفسه.

محمود، وصفي الدين الحلي، والمُقْري الفيومي صاحب «المصباح المنير»... تلك العلاقات التي حظيت باهتمام الكتاب والدارسين، قديما وحديثا، فقال صاحب «الدرر الكامنة»: «ولا أعرف في أحد من الملوك من المدائح ما لابن نباتة والشهاب محمود وغيرهما فيه إلا سيف الدولة، وقد مدح الناس غيرهما من الملوك ولكن اجتمع لهذين من الكثرة والإجادة من الفحول ما لم يتفق لغيرهما»[1]. وقول مارون عبود : «فلهذا لم يكن للملوك في هذا العصر شعراء مجيدون إلا في حماة»[2]... كما شهدت تصنيفه وتأليفه لمؤلفاته القيمة، التي عرف العصر الحديث طباعة ثلاثة منها، بعد أن ظل تداولها بطريقة النسخ التقليدي للكتاب قروناً طويلة، وهي:

١ــ «المختصر في أخبار البشر»[3] وهو كتاب في التاريخ العام يصل به مؤلفه حتى عام ٧٢٩ هـ ــ ١٣٢٨ م ، نشره المستشرقون بالعربية في أوروبا عام ١٧٣٢م، ثم طبع «في الآستانة سنة ١٢٨٦ هـ ١٨٧٠م في أربعة مجلدات نقلاً عن طبعة أوروبا، وطبع بمصر أيضاً»[4]، وجاءت طبعة مصر المذكورة نقلا عما سبق من دون تحقيق علمي مناسب، في عام ١٣٢٥ هـ.

صدرت طبعة جديدة من كتاب «المختصر في أخبار البشر»[5] في أربعة أجزاء عام ١٩٩٨ ضمن منشورات دار المعارف في القاهرة، بتحقيق د. محمد زينهم عزب، وتقديم د. حسين مؤنس. ويظهر الاطلاع[6] على هذه الطبعة أن تحقيقها ظل دون تحقيق الأرب.

---

(١) ابن حجر العسقلاني، ١٩٦٦- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة. سفر ١ وسفر٢، دار الجيل، بيروت،(٥٨٤ص)

(٢) عبود، مارون، ١٩٦٨ ــ أدب العرب. طبعة جديدة، دار الثقافة، بيروت،(٥٢٨ ص). ص٣٧٢

(٣) أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٣٢٥هج- المختصر في أخبار البشر. مكتبة المتنبي، القاهرة، ج١(٢٢٠ص)، ج٢(٢٤٠ص)، ج٣(٢٢٤ص)، ج٤(٢٢٠ص)

(٤) ص ٣٤٨ ، القاهرة مطبعة الهلال ٣ـــ تاريخ آداب اللغة العربية . ج ١٩٣١ ، ـ زيدان ، جرجي ٢٠

(٥) أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٩٩٨- المختصر في أخبار البشر. تقديم د.حسين مؤنس، تحقيق د.محمد زينهم عرب، ويحيى سيد حسين، دار المعارف، القاهرة. ج٣(٢٧١ص)

(٦) بين الباحث محمد عدنان قيطاز في جلسة علمية بدارته بحماة، أن تحقيق الكتاب لم يحقق الغاية، موردا مثالا على وهن عمل المحقق بشرحه عبارة "شحنة للخليفة" بقوله: "أي عداوة"، مستندا إلى مادة شحن في لسان العرب، بدلا من المصادر المعرفية المناسبة التي تبين أن شحنة رتبة في قيادة العسكر.

٢ــ «تقويم البلدان»[١] كتاب جغرافي عده باحثو أوروبا من أهم كتب الجغرافية قبل العصر الحديث، نشر بالعربيّة في لندن سنة ١٦٥٠م، ثم طبع في باريس عامي ١٨٤٠م، و١٨٥٠م طبعة تتداول بالتصوير في المكتبات العربية حتى الآن، والنسخة المتوفرة بهذا الأسلوب تحتاج تحقيقاً علمياً تقابَل فيه النسخ الخطية وتزود بالشروح والتعليقات المناسبة.

٣ــ «الكناش في النحو والصرف»[٢] وهو واحد من مجموعة كتب «الكناش» التي تركها المؤلف في موضوعات متنوعة وما تزال غير مطبوعة، صدر هذا الكتاب ــ عام ١٩٩٣م ــ في جامعة قطر بعد انتظار ثقافي عربي طويل، بتحقيق د.علي كبيسي، ود.صبري إبراهيم، ومراجعة د. عبد العزيز مطر.

أما مؤلفات أبي الفداء غير المنشورة حتى الآن، فيذكر منها: كتاب «الموازين»، وكتاب نظم «الحاوي في فقه الشافعي». ومجلدات «الكناش» في علوم المنطق والفلك والطب والنبات والعروض. وكتاب «تاريخ حماة». وقصائد شعرية في موضوعات مختلفة.

احتفي في عام ١٩٢٠، بدعوة من النادي الأدبي في حماة، بترميم ضريح أبي الفداء، في فناء جامع «الدهشة» الذي أشرف على بنائه قبيل رحيله بسنوات قليلة، ورعى هذا الاحتفاء المثقف المصري البارز أحمد زكي باشا (١٨٦٧- ١٩٣٤) (شيخ العروبة) المعروف بإسهامه الواسع في خدمة التراث العربي، ولعل استذكار هذا الحدث الجميل، يضيف إلى رغبة الاحتفاء بالذكرى السبعمئة لرحيل أبي الفداء، تطلعا عمرانيا لائقا بالعناية الجمالية بجامع أبي الفداء وضريحه، ودلالات ما يمثلانه من قيم وجدانية ومعرفية وثقافية. .

(١) الملك المؤيد، أبو الفداء، ١٨٥٠- تقويم البلدان. تصحيح وطبع م.رينو، وم.ديسلان، دار الطباعة السلطانية، باريس، (٣٥٩ص).

(٢) أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٩٩٣- الكناش في النحو والصرف. تحقيق د.علي الكبيسي، ود.صبري إبراهيم، جامعة قطر، الدوحة، (٦٥٦ص).

إن الحوار مع دلالات هذا الاحتفاء وإسهام أحمد زكي باشا فيه، يتكامل مع دراسة أعمال الندوة المهمة التي نظمتها وزارة الثقافة في منتصف السبعينيات من القرن العشرين، حول أبي الفداء،

على دروب الاهتمام الجاد بعلم من أعلام التراث العربي الذي نقبض على جمرة قيمه، متطلعين إلى مستقبل جدير ببنوته لتلك القيم الماجدة.

توطئة

الأدب الجاهلي والمكاشفة الذاتية

أ. د. حسين جمعة (*)

المقدمة:

تزداد مشروعية السؤال حول استمرار القديم في الجديد أو التراث في المعاصرة؛ وما قيمة ذلك؟ كما تزداد مشروعية السؤال: إلى أي حدٍّ نستطيع أن نثري النص القديم بوساطة الرؤى النقدية والفكرية المعاصرة ما دام يحتمل هذه الرؤى؟ وهل نستطيع أن نجعل النص منفتحاً على وجوه الفن والنقد والأدب في أزمنة شتى.؟

وبالمقابل تراود فكرة القطيعة مع الماضي عقلَ عدد غير قليل من النقاد المعاصرين ومثقفيهم و.. وهم يتداولون التجربة الغربية مثلاً لما يذهبون إليه في الفلسفة والفكر والفن والأدب بل الحياة برمتها...

(*) رئيس اتحاد الكتاب العرب، أستاذ الأدب القديم في جامعة دمشق.

وكان كل فريق يعرض أدلته العقلية والمادية بين يديه على أنّه صاحب الحق والحقيقة والرؤية الصائبة بينما يرى أن الفريق المقابل لا يملك حظّاً من المصداقية، وكل منهما كان يتوقع أن المتلقي (القارئ) ــ في عملية التلقي ــ مأخوذ بما يذهب إليه دون غيره، إذ يظن به أنه خارج الحضور الفاعل في الساحة النقدية والفكرية.

وفي صميم هذا الاتجاه أو ذاك دخل في عملية قراءة النّص القديم ونقده مَن عجزت أدواته ومعارفه عن السباحة في شواطئه، لأنه لم يدرك ــ أصلاً ــ أن النص القديم صرخة الذات المنفعلة بالقلق الوجودي والبيئة المركبة وفق التجربة الواقعية والمتخيّلة... وكان المبدع ــ على ما قيل في نمطية النص القديم ــ قادراً على اختراق المألوف أو المنظومة الأدبيّة المعروفة آنذاك في أي غرض يتطرق إليه بوصفه يبني قصائده أو مقطعاته في إطار وحدة الغرض ووظيفته النفسية والاجتماعية المنبثقة من العامل الذاتي والموضوعي، ومن ثم أخذت البنية المعمارية للقصيدة أو المقطّعة أو الأبيات المفردة شكلها الذي ارتضاه مبدعها.

ويبدو لي أن الأدب القديم أخذ مكانه الطبيعي في صميم الحركة الأدبية والنقدية والعلمية الدائمة بما حازه من شرف المعنى؛ ودقّة الهدف؛ والطبيعة اللغوية المثيرة، لفظاً وأسلوباً فضلاً عن الإصابة في التشبيه، والصور الجمالية المؤثرة والفاعلة... فدخل في صميم حياتنا الأدبية، ولم يعد أحدنا قادراً على الاستغناء عنه؛ أي: إنه أصبح ضرورة لازمة للمعنيين بشؤون الأدب والنقد، والثقافة، واللغة من المختصين وغيرهم.

وبناء عليه فإن الأدب القديم يعد الحامل الفني والموضوعي لقيم اجتماعية تفيض بأسرار متوهجة؛ على صعيد الفكر والعقيدة والسلوك، فهو أدب للحياة قبل أي شيء آخر. لهذا كتب الباحثون الدراسات الكثيرة حوله، وجعلوه مادة توثيقية لدراسة الحياة الجاهلية والمواضع الجغرافية كما فعل الدكتور طه حسين في كتابه (حديث الأربعاء)، والدكتور أحمد الحوفي، في كتابه (الحياة العربية من الشعر الجاهلي)، والدكتور محمد النويهي، في كتابه (الشعر الجاهلي ــ منهج في دراسته وتقويمه)، ويوسف خليف، في كتابه (الشعراء الصعاليك)[1]، وحمد الجاسر، في كتابه (المعجم الجغرافي)، وابن بليهد النجدي، في كتابه (صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار)، وغيرهم... بل ذهب كثير من الدارسين إلى أنه ما يزال يحتفظ بكثير من رموز الحياة الغارقة في القدم، فهو يشي بأساطير لا حصر لها كما فعل الدكتور إبراهيم عبد الرحمن؛ ومصطفى ناصف، وعلي البطل، ونصرت عبد الرحمن، وعبد

(١) انظر كتابنا (الحيوان في الشعر الجاهلي) فهو يعالج أشياء غير قليلة من حياة الجاهليين وعقائدهم.

الجبار المطلبي، وغيرهم... اللهم إذا تجاوزنا الدراسات اللغوية والنحوية والعروضية التي قامت على الشعر الجاهلي...

ولعل هذه الدراسات وغيرها تضعنا أمام مسؤولياتنا لأنها توحي بأننا قادرون على تجاوز الإسفاف الفكري والفني واللغوي الذي تغلغل في جنبات حياة عديد من المعاصرين ومناهجهم وكتبهم وآدابهم... وهذا الإسفاف يؤكد انحدار الوعي بالموروث وقيمته؛ بمثل ما يعبّر عن تراجع المسؤولية في مواجهة الواقع الذي يزداد سوءاً ــ على صعيد اللغة والأدب ــ يوماً بعد يوم، على الرغم من الثروة الأدبية والفكرية العظيمة التي نملكها...

إذاً، يثبت لدينا أن الأدب من أفضل الاختراعات التي توصل إليها الإنسان ما جعل النقاد يطلقون عليه مصطلح (الإبداع) لأنه ــ غالباً ــ مبتكَر على غير مثال سابق، في الوقت الذي يظل معبراً عن التجربة الذاتية والاجتماعية والثقافية التي نشأ فيها، لهذا ذهب ابن سلام إلى أنه صناعة وثقافة؛ أي إنه صورة إبداعية موازية للواقع الذاتي والوسط الذي انبثق منه.

وعلى الرغم من صحة الرؤية في هذا الاتجاه وقوة حجتها فقد أثبت الإبداع الأدبي ــ أيضاً ــ أنه قادر على عبور الأزمنة والأمكنة بوصفه أنموذجاً للاتباع والابتداع؛ والإلهام... فالمبدع ــ أي مبدع، وأياً كان جنسه أو انتماؤه أو نوع ما يبدعه ــ يَعْبُر بنصه بين أزمان عدّة قريبة وبعيدة ليصل إلى المتلقي الأخير، وقد فرض نفسه عليه طارداً من ذهنه نظرية (موت المؤلف) التي ابتكرها المبدع والناقد الفرنسي (رولان بارت)... على حين أن النص الجاهلي ينطبق عليه مفهوم (النص المفتوح)، على نحو كبير، ولكن هذا النص المفتوح لا يعطي عنان قيادته إلا لناقد خاص امتلك صفات كثيرة[1].

وإذا كان هذا التصوّر نفسه يؤكد أن المبدع لا يمكنه أن يخرج من جلباب الآباء والأجداد، فهو يكشف ــ في آنٍ معاً ــ أن الإبداع الأدبي لديه ثورة فنية على التقاليد الثابتة، وهذا الذي يقال عنه: استمرار القديم في الجديد، وفق مبدأ المثاقفة المستمرة لدى الذرية البشرية وهو ما تنبه عليه القدماء وتناولوه بالدرس. وبناء على هذا وذاك فالإبداع لا يدخل في باب التلقائية ــ وإن اقتضى الموهبة والفطرة السليمة ــ ولا يأبه بالمصادفات لأنه تمثل لثقافة تراكمية منظورة وغير منظورة... وهو ــ كذلك ــ أدخل في باب قوة الحدس، والحساسية المرهفة، والخبرة المتّقدة بالتكيّف مع كل ما يتلقاه... ولهذا ترى المبدع يعيد ــ أحياناً ــ إنتاج صوره وفق رؤيته وخياله الخاص، فيأتي بكل جديد؛ علماً أنه كان يعتمد على الخيال التقليدي المحافظ؛ وهو ما يقترب ــ اليوم ــ من مبدأ التناص الذي يجعل النص بؤرة واحدة لألف

---

(١) انظر كتابنا (المسبار في النقد الأدبي ــ شروط القارئ).

بؤرة. ويُعد زهير بن أبي سلمى من أكثر الشواهد انطباقاً على هذا؛ ولا شيء أدل على ما نذهب إليه من قوله[1]:

بانَ الخليط ولم يأووا لمن تركوا ... وزودوك اشتياقاً أيةً سلكوا

ردَّ القيانُ جمالَ الحي فاحتملوا ... إلى الظهيرة أمْرٌ بينهم لبِكُ

ما إن يكاد يُخلِّيهم لوجهتهم ... تخالُجُ الأمر إن الأمر مشترك

فصورة الخليط تدل على قبائل عدّة اشتركت مدة من الزمن في أماكن واحدة حتى إذا صوّح النبات وجفّت المياه قررت كل قبيلة أن ترجع إلى منازلها الأصلية... وحين أزمع القوم على الرحيل شرع قلب الشاعر ينتفض بين جنبيه لأن تلك المرأة التي علقها قلبه سترحل مع قبيلتها إلى جهة ما، وكأنها نسيت ذكرياتهما معاً، ولم ترحم قلبه الذي يطير شوقاً وراءها. ثم ينعطف إلى الخلف ــ على مبدأ فن القصة هذه الأيام ــ فيصور لنا ما فعلت قيان الحي اللواتي حاولن حبس الجمال فيه إلى أن يحين وقت الرحيل، لأن القوم لمّا يتفقوا على وجهة الرحلة؛ يعودون إلى منازلهم، أو يتجهون إلى منازل أخرى؟! لقد حَدَثَ بينهم هَرَج ومرج نتيجة اضطراب الآراء إلى أن اتفقوا على أمر واحد، إنهم سيتجهون إلى ماء بشرق جبل سَلْمى كما ينتهي إليه في بيت لاحق...

فهذه المقدمة الفنية تجسد روح الحياة العربية في البحث عن المرعى والماء؛ فهي صورة موازية لحياة النُجْعة عند العرب... ثم إنها تعبر عن لوحة فنية جميلة اتخذت الرحلة فيها طرقاً محددة رسمها بكل دقة وعناية مثلما يفعل رسّام في لوحته الفنية حتى تأتي متناسقة الألوان والخطوط والأحجام والأبعاد[2]...

ومن ثم فإذا كانت اللغة بينه وبين سابقيه واحدة فإنها في تشعباتها وأجزائها البنيوية تتجه اتجاهاً خاصاً. وكذا هي صوره المستمدة من ميراث السابقين، ولكنه أدارها في أسلوب تصويري يلبي نوازعه النفسية والحياتية، وتعبر عن الرؤية الذاتية التي تتوق إلى الحلم الأبدي في إرساء أغنيات الفرح التي تطرد المخاوف والآلام... إنها رؤية لا تحتفي بالفراغ؛ ولا بالجسد المتهالك على الأيام التي عمرتها الذكريات الجميلة؛ بل تحتفي بالأمل المنشود الذي يورق بحياة أفضل. وهذا يوحي بأن صورة الخليط ــ على نمطية التكرار فيها لدى الشعراء ــ لم تعد مماثلة لما سبقها... ولاسيما حين أبرز عنصر التوجع الداخلي والحزن لفراق أحبته، وهو عنصر ينبثق من القلق الوجودي في حياة متلاطمة الأحداث.

---

(١) شرح شعر زهير بن أبي سلمى ــ ص١٢٧.

(٢) انظر ــ كذلك ــ معلقته المشهورة، فهي من أعظم الأدلة على حياة العرب عامة والنجعة خاصة.

ولهذا كان الشاعر الجاهلي يحاول أن يرسم لوحته الشعرية بالكلمات لتصبح جوهراً فنياً يعبر عن التوق البشري في عملية التصوير البصري خاصة والحسي الشامل عامة.

ومن يتعقب اللوحات الفنية الشعرية لدى الشعراء القدامى يدرك أنها لوحات تستند إلى مبدأ (التشخيص= التصوير الحسي + النفسي) أو ما يعرف ـ اليوم ـ بالصورة التي تتكئ على الحواس ولاسيما البصر. فالصورة البصرية بكل عناصرها تقدّم جمالياتها الجذابة والمثيرة لتغدو قريبة إلى الأفهام، أو الأذواق في كل زمان ومكان، وترسي فيها اللذة بالجمال، علماً أن مبدأ اللذة يتشابه على نحو كبير لدى الأجيال؛ وإن اختلفت نسبة التلذذ بين فرد وآخر، ومجتمع وآخر، وبيئة وأخرى لاختلاف المعايير...

وحين يردد المرء نظره في المبدأ الفني الذي قامت عليه اللوحة الشعرية عند زهير وأمثاله يجد أنه يستند ـ أيضاً ـ إلى مبدأ تراسل الفنون، وهو مبدأ يتداوله النقد كثيراً في أيامنا، على حين كان معروفاً في الشعر القديم حين جمع بينه وبين الموسيقى والرسم، والقصة أو الحكاية...

ولذلك كله فاللوحة الشعرية عند عدد كبير من الشعراء القدامى تدهش اللب؛ وتخطف الأبصار بوحدتها الفنية، وبتناسق الألوان والأحجام والأجزاء فلا يطغى جزء على جزء وعنصر على آخر، وهي تمد خيوطها بقوة إلى الفن التشكيلي الذي يضجّ بالحيوية والجمال، حتى يحقق الراحة والسعادة وهو غاية الجمال.

وبناء على ما سبق فقد آثرنا تخصيص هذا العدد من مجلة (التراث العربي) بملف لقراءة الأدب الجاهلي، ووضعه بين يدي المتلقي، ساعين إلى خلق عملية التواصل بين أدب جاهلي ما يزال يجسد قلادة الأدب العربي لغة وصورة وموضوعات تتوهج بأسرار دلالية على صُعُد شتى وبين قارئ أخذت تسيطر عليه ثقافة معاصرة ومناهج نقدية وأسلوبية وبلاغية و... يدعوه قسم منها إلى قطع صلته بالأدب القديم. ولهذا جمعت هذه القراءة بين رؤية النقاد القدامى والمحدثين للأدب الجاهلي؛ وأكدت أن غير ما نصٍّ كان قادراً على الانفتاح على البيئات الزمانية والمكانية والثقافية والنقدية... وهذا ما نراه في بحث (قصيدة عمرو بن الأهتم القافية) الذي آثر صاحبه أن يتحدث عن فكرة الإطراب ورؤية النقاد القدامى إليها؛ وبحث (صورتان للحياة في مرآة الشعر الجاهلي) الذي حرص فيه صاحبه على بيان خطورة انغلاق النص الأدبي على ذاته؛ وكذلك كان بحث (صورة الأدب الجاهلي في المؤلفات التاريخية). وحاول إثبات الفكرة القائلة: إن النص الأدبي القديم/ الجاهلي دفقة من دفقات الحياة والقوة والجمال، ما جعله يؤسس لدراسات شتى. وعلى نحو مماثل كان بحث (الشعر والمطر عند امرئ القيس)؛ إذ اتكأ على شعر الشاعر ودلالته النسقية والواقعية التي تشي

بصورة المطر ودلالته؛ ولاسيما أن الشاعر قد احتفى بها أيما احتفاء... ويعد بحث (غربة الروح والجسد عند الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي)، من الأبحاث المثيرة التي تعلقت بحالة الانتماء واللاانتماء؛ والتمرد والثورة... وهي أقرب إلى الرؤية النقدية الحداثية منها إلى الرؤية النقدية القديمة، وكذا كان بحث (القيمة الجمالية للوضيع في الشعر الجاهلي). وكلا البحثين حاول إثراء النص القديم بالرؤى الجديدة.

ومن ثم إذا كان الشعر يجسد حساسية الوجدان وحرارة العاطفة ورشاقة اللغة وإيحاءاتها التصويرية الخصبة؛ وبلاغة الأسلوب وقوة أنساقه، وشدة قدرتها على تلمس ينابيعها الأولى... فإن الناقد المثقف، والبصير الخبير باللغة وأطوارها والمالك لأدوات النقد قادر على الغوص في أعماق النصوص واستلهام أسرارها... ونرجو أن يكون الباحثون الذين تناولوا الأدب الجاهلي في هذا العدد قد حققوا المعادلة النقدية والفكرية الصعبة، وفق مكاشفة ذاتية مدعومة بالعقل الموهوب، والحيوية الروحية المتميزة.

والله من وراء القصد

الشعر والمطر عند امرئ القيس

أ.د. فاروق اسليم (*)

المقدمة:

للمطر في حياة الجاهليين أهمية كبيرة جداً، ترجع إلى ندرة المياه في أكثر منازلهم، وإلى شدّة حاجتهم الرعوية إلى الخصب. والمطر خير وخصبٌ، وقد يكون وبالاً وسيولا جارفة مدمّرة، لكنّ الخصب يتولّد منها، وهو ما جعل خيال الشاعر الجاهلي ميّالاً إلى اقتران المطر بالخير، وهو خيال يعبّر عن ميل اجتماعي عامّ[1]، وفي ذلك ما يفسّر تعبير الجاهليين عن المطر بألفاظ تتصل بالحياة (الحيا) والنجدة (الغيث) بنسب لغوي واضح. ويقوّي الاعتقاد بهذا الميل أنّهم يدعون لمن يحبونه بالسقيا في الغزل والمديح والرثاء كما دَعَوا بالسقيا للمنازل والديار والقبور.

(*) أستاذ الأدب الجاهلي في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة حلب ــ عضو جمعية البحوث في اتحاد الكتاب العرب.

(١) ينظر: الخطاب الإبداعي الجاهلي والصورة الفنّية: القدامة وتحليل النص، ١٩٩٧، عبد الإله الصائغ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ص ٢١٨.

وقد حظي المطر في الشعر الجاهلي بأكثر من دراسة خاصة[1]، كما أفردت له فصول في بعض الكتب[2]، وكان لامرئ القيس حظّ وافر من الدراسة للبرق والمطر والسيل في معلّقته، لكن شعره ما يزال يبثّ إغراءات بالبحث؛ إذ له مواقف من الإبداع الشعري ترتبط بالمطر، كما أنّ تنوّع حضور المطر في شعره لم يدرس من قبل، وهو ما يستدعي هذه المقاربة للمطر، على نحو سياقي موضوعي، ونسقي يبرز شعرية النصّ المطري عند امرئ القيس، إضافة إلى كثير من دلالاته المعرفية والفنيّة التي لم يَسبق للدراسات أن وقفت عليها.

احتفال امرئ القيس بالشعر:

ينتسب امرؤ القيس الكندي إلى أسرة ملكية، بوّأته منزلة رفيعة عند العرب قبل الإسلام، غير أنّها حمّلته إرثاً ضخماً وثقيلاً، بعد قتل بني أسد لأبيه؛ إذ تشرّد في الآفاق، تترصّده سيوف المناذرة حيثما حلّ، في أرجاء الجزيرة العربية، وهو يطلب ثأر أبيه، ويرغب في استعادة ملكٍ ضائع بوسائل غير مجدية، كان في آخرها مصرعه غريباً عن أهله ووطنه. وكان لهذه المسيرة الحياتية الحافلة بالأحداث أثر كبير في شعر امرئ القيس، وفي تنوّع دلالاته عليها، ولا سيّما دلالات المطر.

تشير أخبار امرئ القيس إلى أنّ انتسابه إلى أسرته الملكية كان يعوق قوله الشعر في مطلع حياته؛ فقد روي عن الأصمعي: «بينا امرؤ القيس قاعدٌ ذات يوم، وهو يشرب مع أبيه، وهو غلام حين احتلم، وأبوه يشرب مع ندْمانه وفتية من أهل بيته، إذ مرّ عليهم الساقي بالكأس، فقال امرؤ القيس:

اسْقِيا حُجْراً على عِلاّتِهِ مِن كُميتٍ، لونُها لونُ العَلَقْ

فسمعه أبوه، فقال للساقي: اُلْطُمْ وجهه، وأخرجه عنّي، وقال له: إيّاك أن أسمعك تقول شعراً، فأقتلك. وكان حُجْرٌ يرفع نفسه عن الشعر وولده[3]». وروي في تتمة الخبر أنّ امرأ

(1) ينظر: المطر في الشعر الجاهلي، ١٩٨٧، أنور أبو سويلم، دار عمار- عمّان، ودار الجيل- بيروت. والمطر في الشعر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي، ٢٠٠١، سلامة عبد الله السويدي، جامعة قطر.

(2) ينظر: الفصل الخامس من كتاب: الخطاب الإبداعي الجاهلي، والخامس من كتاب: قراءة ثانية لشعرنا القديم، ١٩٨١، مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، والرابع من كتاب: السبع المعلقات، ١٩٩٨، عبد الملك مرتاض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

(3) ديوان امرئ القيس، ١٩٩٠، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٥، دار المعارف، مصر، ص١٩٤. هذا، ولم أقف على البيت في قصائد الديوان، ولا في غيره من مظانّ شعر امرئ القيس. ولعلّ في ذلك ما يدلّ على أنّ البيت مفرد، وأنّه من قديم قول امرئ القيس.

القيس ظلّ يقول الشعر سرّاً مخافة من أبيه الذي انتبه من سكره مرّة، وامرؤ القيس يشرب، وهو يقول:

وهــــرٌ تَصــــيدُ قلـــوبَ الرجــــالِ وأفلــتَ منهــا ابــنُ عمــرو، حُجُــرْ

فوثب إليه أبوه، فجعل يَجأ في عنقه حتى أدمى منخريه، ثم طفق يلطمه، وأمرَ مولى لــه، يقال له: ربيعة، بذبح امرئ القيس، غير أنّ ربيعة استودع امرأ القيس رأس جبل، حتى ظهر الندم على حُجْر، فأعاد ربيعةُ امرأ القيس إلى أبيه[1].

ولعلّ الأمر بذبح امرئ القيس لا يعدو أن يكون من تزيّد الرواة لبيان شدّة نفور الملــوك من قول الشعر من ناحية، وشدّة تعلّق امرئ القيس بإنشاده من ناحية ثانية، ويؤكّــدها ذلــك حرصه على تجويد الشعر، ورغبته الشديدة في التفوّق على شعراء عصره.

أمّا الحرص على تجويد الشعر فنجده في أبيات تُشير إلى أنّ امرأ القيس كان منذ نشــأته الأولى يعرض شعره على ميزان النقد قبل إخراجه للناس؛ إذ يجعل من نفســه متلقّيــاً أوّل، وناقداً أوّل أيضاً، ينقد شعره وينقّحه قبل أنْ يراه جديراً بإظهاره للناس، وذلك في قوله[2]:

أَذُودُ القَــــوافِيَ عنِّــــي ذِيــــادَا ذِيــــادَ غــــلامٍ، جَــــرِيٍّ، جَــــوادَا

فــــأَعْزِلُ مَرْجانَهــــا جانبــــاً وآخُــــذُ مِــــن دُرِّهــــا المُسْــــتَجَادَا

فلمّــــا كَثُــــرْنَ، وعَنَّيْنَــــهُ تَخَيَّــــرَ مِــــنْهُنَّ، سِــــرّاً، جِيَــــادَا

وأعتقد «أنّ في هذه الأبيات تكمن تلك المطاردة التي عبّرَ عنها بالذّود...(و) أنّ التخيّــر كان سرّاً ينازعُ الشاعرُ فيه هذا النصّ المتخيّل، وينازله حتى ينتقي منه ما يرضــى عنــه، كمبدع[3]»، ويقال: «إنّ امرأ القيس أوّل ما قال من الشعر عبث بهذه الأبيات، فلمّا سُمعتْ منه عُلِمَ أنّه سيكثرُ من قول الشعر، ويجيده[4]».

وأمّا رغبته في التفوّق على الشعراء فنراها في حرصه على معارضتهم؛ فقد روي عــن الأصمعيّ عن أبي عمرو بن العلاء أنّه قال: «كان امرؤُ القيس مِعَنّاً، ضِلّيلاً، يُنازعُ كلّ من

---

(١) ينظر: ديوانه، ص١٩٤-١٩٥. والبيت من قصيدة مطوّلة، رواها المفضل، وساق في خبر إنشادها أن ثعلبة بن مالك الكندي طمع بامرئ القيس بعد مقتل أبيه حجر، فقتله امرؤ القيس (ديوانه، ص١٥٣-١٦٧)، غير أنّ البيت قد يكون ممّا قاله قبل مقتل أبيه، ثمّ ضمّنه قصيدة أنشدها بعدُ.

(٢) ينظر: ديوانه، ص٢٤٨. وزعم ابن الكلبي أنّها لرجل يلقّب بالذائد.

(٣) موت النصّ: جدلية التحقيق والتخييل في النصّ الشعري، في ضوء النقد الأدبي القديم، والشعراء النقدة، ٢٠٠٣-٢٠٠٤، محمد أبو الفضل بدران، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية الرابعة والعشرون، الرسالة ٢١٦، ص١٨-١٩.

(٤) ديوانه، ص٢٤٨.

ادّعى الشعر، فنازع التوأم اليشكريّ، فقال: إن كنتَ شاعراً فملّطْ أنصافَ ما أقول، وأجِزْها؛ قال: نعم»؛ فقال[1]:

أحَـارِ، تَـرَى بُرَيْقـاً، هَـبَّ وَهنـاً

فقال التوأمُ:

كنـارِ مَجـوسَ، تَسْـتَعِرُ اسْـتِعارَا

وهذا النصّ من قبيل النصوص التفاعلية المشتركة؛ فهو خمسة أبيات، صدورها لامرئ القيس وأعجازها للتوأم اليشكري الذي أظهر مقدرة شعرية، إن لم تفق امرأ القيس فهي تجاريه؛ إذ كان على التوأم أن يقول مقيّداً بقول سابق، حدّد امرؤ القيس موضوعه وإيقاعَه، ورسم معالمه وتوجهاته. ويؤيّد ذلك قول أبي عمرو بن العلاء: «فلمّا رأى امرؤ القيس أنّ التوأم قد ماتنه -ولم يكن في الزمن الأوّل من يُماتنه- آلى ألا يُنازعَ أحداً الشعر[2]».

ومن اللافت في هذه المماتنة أن امرأ القيس اختار البرق والمطر موضوعاً للمعارضة، ممّا يوحي بأنّه اختار الموضوع الذي يتقنه، ويراه مجالا مميّزاً لإظهار شاعريته، وتفوّقه على غيره من الشعراء، ويؤيّد ذلك أنّ القدماء عرفوا له تفوّقه في هذا المجال؛ فقد قيل عن بيتين له في وصف ماء المطر: لم يُسمع في صفة الماء أحسن من هذا[3]، في حين رأى ذو الرمّة شاعر الوصف والصحراء، في العصر الأموي، أن امرأ القيس هو أشعر من وصف الغيث لقوله: (ديمة هطلاء..)[4]، كما روي عن الأصمعي «قال: قلتُ لأعرابي: أي الناس أوْصَفُ للغَيْث؟ قال: الذي يقول – يعني امرأ القيس-: ديمةٌ هطلاء... قلت: فبعده من ؟ قال: الذي يقول – يعني عبيد بن الأبرص-: يا من لبرق..[5]». وكان أبو عبيدة، معمر بن المثنّى

---

(١) ديوانه، ص١٤٧. وروي أنّ علقمة بن عبدة التميمي أتى امرأ القيس، وهو قاعد في الخيمة، وخلفه زوجه أمّ جُنْدَب «فتذاكرا الشعر، فقال امرؤ القيس: أنا أشعرُ منك، وقال علقمةُ: بل أنا أشعرُ منك؛ فقال: قُلْ، وأقُلْ؛ وتحاكما إلى أمّ جُنْدَب١-». والخبر يشير صراحة إلى أنّ امرأ القيس هو الذي دعا علقمة إلى المعارضة الشعرية، لكنّ نتيجتها كانت غير ما يشتهي امرؤ القيس، إذ حكمت أمّ جندب لعلقمة. ينظر: ديوان امرئ القيس ص٤٠.

(٢) ديوانه، ص١٤٩. هذا، ورويت منافرة شعرية، قيل: إنها جرت بين عبيد بن الأبرص وامرئ القيس، وهي من الشعر المنحول في ديوانه، ص٤٦١-٤٦٢. وينظر: عبيد بن الأبرص: شعره ومعجمه اللغوي، ١٩٨٩، توفيق أسعد، وزارة الإعلام، الكويت، ص٧٥.

(٣) ديوانه، ص١١١.

(٤) ديوانه، ص١٤٤.

(٥) العقد الفريد، ١٩٦٥، ابن عبد ربّه، ت أحمد أمين وزميليه، ط٣، دار الكتاب العربيّ بيروت ٣/٤٦٤.

يقدِّم تلك القصيدة لامرئ القيس في الغيث، على قصيدة عَبيد بن الأبرص، أوْ أوس بن حجر التي يقول فيها أحدهما[1]:

دانٍ، مُسِفٌّ، فُويقَ الأرضِ هَيْدَبُهُ ... يكادُ يَدْفعُهُ مَن قامَ بالرَّاحِ

فمَنْ بنجوتِهِ، كمَنْ بعقْوَتِهِ ... والمُسْتَكِنُّ كمَنْ يمشي بِقَرْواحِ

ومن المعروف أنّ لأبي دؤاد الإيادي وامرئ القيس وعبيد بن الأبرص قصب السبق في وصف المطر ووضع أسسه في الشعر العربي [2]، غير أنّ لامرئ القيس منزلة شعرية فائقة لهما، كما أنّه يتبوّأ موقع الأستاذية قدامة وشعرية وتنوّعاً وتأثيراً في تاريخنا الأدبي؛ لكونه مبدعاً لنماذج شعرية استوت على يديه معالم فنّية وجمالية بارزة، ما زال بثّها مسموعاً في عصرنا، ومنها وصف المطر الذي رأينا حضوره في مجال إثبات امرئ القيس لشاعريته كما سنرى حضوره في ديوانه، إضافة إلى شعرية النصّ المطري عنده.

٢ـ المطر في ديوان امرئ القيس:

لفت حضور المطر في معلّقة امرئ القيس اهتمام الباحث (شوقي ضيف) في معرض توثيقه لها، إذ رأى أنّه شبّ في ديار بني أسد، وأنّ عبيد بن الأبرص كان يعاصره، وقد اشتهر بوصف المطر وإحسانه فيه، وأنّ اجتماعهما على هذا الوصف دليل بيّن على صحّة ما يُنسب إلى امرئ القيس منه[3]، كما أنّ هذا مناسب ليكون حضور المطر في النصوص الموثّقة في ديوان امرئ القيس منطلقاً سياقياً ونسقياً لتوثيق غيرها من النصوص التي يُشكّ في نسبتها إليه.

وللمطر في ديوان امرئ القيس حضور في اثني عشر نصّاً من ثمانية وعشرين رويت عن الأصمعي، وفي خمسة نصوص من تسعة عشر هي من رواية المفضّل، ممّا لم يروه الأصمعي[4]. وهذه الأرقام تدلّ على أنّ نسبة حضور المطر فيما رواه الأصمعي لامرئ القيس تفوق كثيراً نسبة حضوره في النصوص التي لم تُرو عنه، ولذلك أهمّية كبيرة لمن

(١) ينظر: الحيوان،١٩٣٨-١٩٤٥، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٢/٦. والبيتان من الشعر المتنازع بينهما. ينظر: عبيد بن الأبرص: شعره ومعجمه اللغوي، ص ٤٦-٤٧، وديوان أوس بن حجر، ١٩٧٩، تحقيق محمد يوسف نجم، ط٣، دار صادر، بيروت، ص ١٥-١٦. مسفّ: شديد الدنوّ من الأرض. هيدبه: ما تدلّى منه. قرواح: الأرض المستوية.

(٢) ينظر: المطر في الشعر الجاهلي ص٤٨-٥١.

(٣) تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي، ١٩٧١، شوقي ضيف، ط٥، دار المعارف القاهرة، ص ٢٤٨.

(٤) ونصوص المطر هي (٢٨،٢٧،٢٢،١٤،٩،٨،٦،٥،٤،٣،٢،١) في رواية الأصمعي، وهي(٣٤،٣٢،٣١،٣٠،٢٩) في رواية المفضّل دون الأصمعي.

يتصدّى لتوثيق شعر امرئ القيس. ويتنوّع حضور المطر في بناء نصّ امرئ القيس؛ فهو معلم رئيس في تشكيل الصور الجزئية، وفي بناء عدد من القصائد المركّبة، كما أنّه استغرق بناء أكثر من نصّ.

أمّا **توظيف المطر في تشكيل الصور الجزئية** فلا تكاد قصيدة تخلو منه، وهي صور تشبيهية واستعارية بخاصة، وذات طابع حسّي متنوّع ولصيق بالبيئة البدوية وبالفروسية، «فامرؤ القيس هو الذي علّم الشعراء أنْ يترقّبوا فيما يسمّيه الفَرَسَ صورةَ المطر ونزولَه[1]»؛ فهو يشبّه سرعةَ الفرس بالسيل المنحدر من مكان عالٍ (كجلمود صخرٍ حطّه السيلُ من علِ[2])، وشدّةَ دفعه في الجري بدفعة المطر في العشيّ (وولّى كشؤبوب العَشيِّ بوابلِ[3])، و(كغيثِ العَشيِّ الأقهبِ المتودّقِ[4])، ووقعه المنهمر (كما تنزّلَ ذو بردٍ مُنْهَمرِ[5]).

ومن هذا القبيل استعارة امرئ القيس ألفاظاً من مادة المطر لبيان عدو الفرس كقوله يصف فرسه، مقابلاً بين الخطو والعدو الذي يشبه المطر: (فوادٍ خطاءٌ، ووادٍ مَطِرْ[6])، وكذلك وصف فرسه بالمتمطّر[7]، واستعارة سحّ المطر -وهو انصبابه- لبيان سرعة جريه وقوته[8]. وتلك الصور لاندفاع الفرس لا تقف عند المشاكلة بالحركة السريعة والقوية بل تتعدّاها إلى مشاكلة صوتية، كالتي يبرزها قوله[9]:

تَرى الفأرَ في مُستنقَعِ القاعِ لاحِباً ... على جَدَدِ الصَّحراء من شدِّ مُلْهِبِ
خَفَاهُنَّ من أنفاقِهِنَّ، كأنّما ... خَفَاهُنَّ وَدْقٌ من عَشِيٍّ مُجَلِّبِ

إذ لمرّ الفرس وشدّة جريه حفيف، ظنّته الفئرة مطرَ العشيّ الغزير، فخشين أن يغرقهنّ سيله، فخرجن من جحورهنّ.

ونجد في دائرة المطر والفرس تنويعات في التصوير، تبرز أنماطاً من جماليّات الفرس، تقابل السرعة والقوة؛ فإذا ما انتهى الفرس من مهمّة الصيد والجري كرّاً وفرّاً وإقبالاً وإدباراً

---

(١) قراءة ثانية لشعرنا القديم ص٨٠.
(٢) ديوان ص١٩.
(٣) ديوانه، ص٥٠. وخصّ شؤبوب العشيّ لأنّه أغزر من غيره وأشدّ.
(٤) ديوانه، ص١٧٤. الأقهب: ما كان لونه إلى الكُدرة مع البياض. والمتودّ: من الودق، وهو الشديدُ من المطر.
(٥) ديوانه، ص١٦٦.
(٦) ديوانه، ص١٦٧. الخطاء: جمع خطوة. ومَطِر: يعدو عدواً يشبه المطر.
(٧) ديوانه، ص٦٧.
(٨) ديوانه، ص٢٠.
(٩) ديوانه، ص٥١. القاع: بطن الأرض. اللاحب: الواضح. جدد الصحراء: ما استوى منها وصلب. المُلهب: الملتهب في الجري. خفاهُنّ: أظهرهنّ. الودق: المطر. المجلّب: الذي تسمع له جلبة لشدّة وقعه.

جُنِبَ، وراح يتثنّى متنه للينه وسباطته، كنبات ليّن العروق اهتزّ لنعمته ولينه بكثرة المطر المغذّي له[1]:

إذا ما جنبناهُ تأوّدَ مَتْنُهُ　　كَعِرْقِ الرُّخامى، اهتزَّ للهطلانِ

أمّا عجزه فهو كصفاة المسيل في قوله[2]:

لها عَجُزٌ كصفاةِ المَسِيـ　　ـلِ، أبْرَزَ عنها جُحافٌ، مُضِرّْ

وثمّة صورتان للمطر ارتبطت كلّ منها بالناقة: الأولى نعت السحاب الداني من الأرض (الأوطف) بالحنّان لأنّ لصوته ورعده الشديدين حنيناً كحنين الإبل[3]، والثانية تشبيه خفّة رواح الناقة وشدّة جريها واضطرابها برواح جهامة (سحابة أراقت ماءها) بإثر جهام رائح متفرّق، في قوله[4]:

تَروحُ إذا راحتْ رَواحَ سحابةٍ　　بإثرِ جَهامٍ، رائحٍ، مُتفرّقِ

ولعلّ في ندرة تشبيه الناقة بالمطر مقارنة بتشبيه الفرس به ما يدلّ على بروز واضح لصلة المطر والخصب بالفروسيّة والفتوّة عند امرئ القيس، وربّما يؤيّد ذلك تشبيهه لدرعه السابغة التامّة الأردان بالأتيّ (السيل الذي يأتي من كلّ وجه) على الجدجد (الأرض الملساء) في قوله[5]:

تَفيضُ على المرءِ أردانُها　　كفيضِ الأتِيِّ على الجَدْجَدِ

وقد تذكر الصور الجزئية للمطر في سياق يشعر باللطف والفرح، كتشبيه امرئ القيس نهوضَهُ إلى المرأة شيئاً بعد شيء بحَبابِ الماء[6]، والإعجاب بيوم الدجن[7]، في سياق الحديث عن المغامرات النسائية، ومزج الخمرة بماء المطر الصافي والبارد لأنّه يجري من صخرة إلى أخرى[8]:

فلمّا استطابوا صُبَّ في الصحنِ نِصفُهُ　　وشُجّتْ بماءٍ غيرِ طَرْقٍ، ولا كَدِرْ

---

(1) ديوانه، ص٨٧. الرخامي: نبت له عروق ناعمة تنبت على وجه الأرض.

(2) ديوانه، ص١٦٤. الصفاة: الصخرة. والجحاف السيل يجرف ويجحف كلّ شيء. مضرّ: يضرّ بكلّ شيء يمرّ به، أي: يقلعه المطر. ومن هذا القبيل تشبيهه كفل الظبي بالكثيب الصغير الذي باشره الندى فتلبّد، واشتدّ، ولم يتساقط. ديوانه، ص٤٧.

(3) ينظر: ديوانه، ص ٩١.

(4) ديوانه، ص١٧٠.

(5) ديوانه، ص١٨٨.

(6) ديوانه، ص٣١. حباب الماء: طرائقه، يعلو بعضها بعضاً في رفق ومهل.

(7) ديوانه، ص٣٤. الدجن: إلباسُ الغيم السماء. وهو معجبٌ في بيئة الجاهليين القاسية بحرّها والفقيرة بمائها.

(8) ديوانه، ص١١١. وفيه: ولم يُسمع في صفة الماء أحسن من هذا.

بماء سحابٍ زلَّ عن متنِ صخرةٍ ... إلى بطنِ أخرى، طَيِّبٍ ماؤها خَصِرْ

وكذلك تشبيه طيب فم المرأة وعذوبته ونشره بالخمر والمطر، وريح الخزامى، وبخور العود[1]. وفي مقابل ذلك قد يذكر المطر في سياق يدلّ على الحزن والأسى، ولا سيّما مع ذكر البرق؛ إذ هو ضرب من الاستخبار عن منازل الأحبة؛ كقول امرئ القيس[2]:

نَشيمُ بروقَ المُزْنِ، أينَ مُصابُهُ ... ولا شيءَ يَشفي منكِ يا بنةَ عَفْزَرَا

ومن ذكر المطر في سياق يدلّ على الحزن والأسى تشبيه دمع عينيه بخمسة مفردات من دائرة المطر (سكبٌ، سحٌّ، ديمةٌ، رشٌّ، توكافٌ) ثم استعار لهما الفعل تنهملان، وذلك في قوله[3]:

فدمعُهما سَكْبٌ، وسَحٌّ، وديمةٌ ... ورَشٌّ، وتوكافٌ وتَنهملانِ

وقد استعار في القصيدة نفسها سحّ المطر للدموع، ثمّ شبه ذلك بمزادة الماء، واستعار لها أيضاً السحّ والتهتان وهو السيلان والمطر الخفيف[4]. لكنّ السحّ قد يضمر إحساساً بالأمان والثقة بالنفس في قوله[5]:

عَيناكَ دَمعهُما سِجالُ ... كأنّ شأنيهما أوْشالُ

أو جَدْولٌ في ظِلالِ نخلٍ ... للماءِ مِن تحته مَجالُ

إن تشبيه تتابع صبّ دموعه بالأوشال وجدول الماء في ظلال النخل يبتعد بالمتلقي عن أجواء البكاء إلى أجواء الخصب والنماء التي تمثّل للإنسان الجاهلي موئلاً للأمان والراحة والثقة وهذا ما يجعل هذا الاستهلال مناسباً جدّاً لمقولة القصيدة، وهي فخر الشاعر بفتوّته وفروسيته.

---

(١) ديوانه، ص١٥٧-١٥٨. في قوله:

كأنّ المُدامَ وصَوْبَ الغَمامِ ... وريحَ الخُزامَى، ونَشْرَ القُطُرْ

يُعَلُّ به بَرْدُ أنيابها ... إذا طَرَّبَ الطائرُ المُسْتَحِرْ

(٢) ديوانه، ص٦٨. ونشيم بروق المزن: ننظر إليها لنعلم أين وقع مطرها، ومصبّه، طمعاً أن يكون في ديار من نحبّ، فنشتفي بذلك. لكن لا شيء يشفي من الحنين إلى ابنة عفزر. والبيت من رائيته التي أبرز فيها إحساسه بالاغتراب، ومسيره إلى قيصر الروم. وكذلك قوله : (نوى عربيّاتٍ يَشِمْنَ البوارقَا) ينظر: ديوانه، ص١٩٥. وفيه: «ويروى (غريباتُ أقوامٍ يَشِمْنَ البوارقَا). والأوّل أجود وأصحّ. لكن الثانية تؤكّد على نحو ظاهر ارتباط شيم البرق بالاغتراب عن المنازل.

(٣) ديوانه، ص٨٨.

(٤) ينظر: ديوانه، ص٩٠.

(٥) ديوانه، ص١٨٩. سجال: جمع سَجْل. المراد: صبٌّ بعد صبٍّ. الشؤون: ملاقي قبائل الرأس. الأوشال: جمع وَشَل. وهو الماء القليل. ولا يكون ذلك إلا في الشتاء.

وأمّا **أثر المطر في بناء القصائد المركّبة** فنمثّل له بقصيدتين: أمّا الأولى فاستهلّت بمشهد البرق والمطر، وقطعت الثانية به. واستهلال القصيدة بالبكاء المطري شأنٌ يكاد يكون خاصّاً بامرئ القيس[1]، في قوله[2]:

أَعِنِّي على برقٍ، أراهُ، وميضِ	يُضيءُ حَبِيّاً، في شماريخَ، بِيْضِ
ويَهدأُ، تاراتٍ، سناهُ، وتارةً	ينوءُ كَتَعْتابِ الكسيرِ المَهيضِ
وتَخرُجُ، منه، لامعاتٌ، كأنّها	أكُفٌّ، تَلَقَّى الفَوْزَ عندَ المُفيضِ
قعدتُ له، وصُحبتي بين ضارجٍ	وبينَ تِلاعِ يَثْلَثٍ فالعريضِ
أصابَ قطاتينِ، فسالَ لواهما	فوادي البديِّ، فانتَحى للأريضِ
بلادٌ عريضةٌ، وأرضٌ أريضةٌ	مدافعُ غيثٍ في فضاءٍ عريضِ
وأضحى يسحّ الماءَ عن كلّ فيقةٍ	يَحوزُ الضِّبابَ، في صَفاصِفَ بِيْضِ
فأسقى به أُختي، ضعيفةَ، إذ نأتْ	وإذْ بَعُدَ المَزارُ، غيرَ القريضِ

وهذه القصيدة من رواية الأصمعي، ويقال: إنها لأبي دؤاد الإيادي[3]. ويرجّح نسبتها لامرئ القيس، أنّ فيها صيغاً لغوية، لها نظائر في شعره، ومنها قوله: (وقد أغتدي والطير في وُكراتها)، وقوله: (له قُصريا عَيرٍ وساقا نعامة)، ولأن مضمونها مناسب لحياته بعد مقتل أبيه.

وتتألّف القصيدة من اثنين وعشرين بيتاً، استهلّت بمشهد البرق والمطر، تلاه حديث عن بعض مظاهر الفتوّة والفروسية، استغرق اثني عشر بيتاً؛ ابتدأت بمشهد الشاعر في البيت التاسع على مرقبة، يرقب من يأتي من كلّ ناحية، ومعه فرسه، ثمّ وَصَفَهُ بأربعة أبيات (١٠-١٣)، أتبعها بثلاثة (١٤-١٦) وصف فيها غُدُوّه إلى الصيد على فرس قصير الشعر، ضخم وصلب، شديد وسريع، شبيه بالعير والنعامة وفحل الإبل وجموم عيون الحِسى، ثم وصف في

---

(١) نجد هذه الظاهرة عند عبيد بن الأبرص أيضاً، إذ تنسب إليه قصيدة تبدأ بالبرق والمطر، وقطعة تبدأ بالبرق والرعد، وثانية كلّها في وصف المطر. ينظر: عبيد بن الأبرص: شعره ومعجمه اللغوي، ص ٧٦ و٨٩ و٨٨، على التوالي. ولأوس بن حجر قصيدة استهلّها ببيتين، ذكر فيهما أن الله أنزل مزنة، فيها خير للإبل. ينظر: ديوان أوس ابن حجر، ص ٥٧.

(٢) ديوانه، ص٧٢-٧٣. الحَبِيّ: السحاب المتداني. الشماريخ: ما ارتفع من أعاليه. التعتاب: أن يمشي البعير أوغيره على ثلاث أرجل. المهيض: الذي كُسر بعد أن جُبر، وذلك أشدّ عليه. التلاع: مجاري الماء إلى الرياض. اللوى: ما التوى من الرمل أو ما استرقّ منه. الأريضة: الكريمة الخليقة للخير. الفيقة: ما بين الحَلْبتين. الصفاصف: المستوي من الأرض غير المنخفض، ولا المرتفع. القريض: الشعر.

(٣) ديوانه، ص٧٢.

ثلاثة أخرى (١٧-١٩) صيدَهُ لعشر بقرات وحشية وأوبَ الفرس الذي جَهِدَ مرّة بعد أخرى، ثمّ فَخِرَ في بيت واحد (٢٠) بأنّه ذَعَرَ ثوراً وحشيّاً بفرس مدلاج الهجير نَهوض[١].

إن حديث الفروسية على هذا النحو يبدو متعارضاً مع مطلع القصيدة الذي استهلّ بلفظة تدلّ صراحة على الضعف، والحاجة إلى المساعدة **(أعنّي)** وختم بما يشبه ذلك؛ إذ دعا لأخته **(ضعيفة)** بالسقيا، إضافة إلى الضعف والانكسار اللذين يوحي بهما تشبيه البرق بتعتاب الكسير المهيض. ويؤيّد ذلك ما قيل قبلُ عن ارتباط البرق بضرب من الاستخبار عن منازل الأحبة وأحوالهم.

إنّ المطلع المطري السابق يبرز قلق امرئ القيس وضعفه وإحساسه بالاغتراب، ورغبته بلمّ شمل أسرته، وهو لذلك وسيلة فنيّة للتعبير عن الضعف والاغتراب من جهة وعن الرغبة بخير يعمّ أهله من جهة ثانية، لذا سالت الأودية، وسحّ الماء، على نحو واسع، غير أنّه لم يَصِلْ إلى درجة التدمير والخراب، ولعلّ في ذلك ما يوحي بأنّه كان خيراً، ولذلك جعله امرؤ القيس سقياً لأخته ضعيفة، وجعل نصّه رسالة موجّهة إليها (وإذ بَعُدَ المزار، غيرَ القريض)، تحمل مشاعره نحوها، وتصف لها ضعفه.

وفي مقابل ذلك يبدو حديث الفروسية والصيد إخباراً عن ماض، وضرباً من الخيال الفنّي الذي يستعيد به الشاعر زمناً لن يعود، ومن اللافت أنّ الشاعر قدّم لنا نفسه وحيداً، يرقب الأعداء الذين يتربّصون به من كلّ ناحية، ولعلّه لذلك قام بالصيد وحده، فقد ذهب ملكه، وذهبت معه كلّ مظاهر الصيد الملوكي. وأمّا تعبيره في خاتمة القصيدة عن شعوره بدنوّ الأجل، في قوله[٢]:

أرى المرءَ ذا الأذوادِ يُصبحُ مُحْرَضاً ... كإحراضِ بَكْرٍ في الدِّيارِ مَريضِ
كأنّ الفتى لم يَغْنَ في النّاسِ ساعةً ... إذا اختلفَ اللَّحْيانِ عندَ الجَريضِ

فإنّه يشعرنا بضعف الشاعر، وبأنّ ما كان يرقبه حقيقة ليس إلا مطاردة الموت له، وهو ما يربط مطلع القصيدة بخاتمتها، ويبرز وحدتها، ويدلّ على أنّها ممّا قاله امرؤ القيس بعد مقتل أبيه، على نحو يؤكّد معاناته الهموم والخوف من المستقبل، ومنه ترقّب الموت، وفي ذلك مسوّغ آخر يرجّح نسبة القصيدة إليه.

وأمّا القصيدة التي قطعت بمشهد البرق والمطر والسيل فهي المعلّقة، وللمطر فيها شأن آخر؛ إذ ثمّة بون شاسعٌ بين مشاهد للمطر تستهلّ بها القصيدة، وأخرى تقطع بها القصيدة،

---

(١) ديوانه، ص٧٦. مدلاج الهجير: يسير في الهجير وينهض فيه لنشاطه وقوّته. وقد جعله مدلاجاً في الهاجرة على الاستعارة، إذ الإدلاج هو السير من آخر الليل.

(٢) ديوانه، ص٧٧. المحرض: الذي أنحل المرض جسمه، وأذهب قوّته. البَكر: الفتيّ من الإبل. الجريض: غُصّة الموت.

إضافة إلى أنّ لكلٍّ من القصيدتين رؤيا مختلفة عن الأخرى، كان للمطر موقع رئيس في التعبير عنها، على الرغم من وجود مشترك بينهما، هو ارتباط ذكر البرق فيهما بالاغتراب عن الأهل والناس.

وتدور **المعلقة**، حول ثلاثة محاور رئيسة، يُمثّلُ أولها **الماضي** الذي كان فيه امرؤ القيس أميراً، يحيا حياة الملوك التي جسدها في المعلقة من خلال المرأة والفرس والصيد؛ ويمثل ثانيها **الحاضر** بكل ثقله وآلامه وهمومه، وقد صور هذا في المعلقة من خلال صورتي الليل والذئب[1]. أمّا الثالث فيمثّل **المستقبل** الغامض والمظلم في الوقت ذاته، وقد عجزت وسائل الحاضر التي يمتلكها الشاعر عن صنع مستقبل مفرح، يرى فيه تحقيقاً لبعض الآمال. فاستعاض عن هذا المستقبل برسم صورة حلم جسدها بمشهد السيل، الذي يصور انتقامه من خصومه وراحته الكاملة في هذا الانتقام[2]. وقد استهلّت المعلّقة بوصف الأطلال (١-٦) ثم تتابع فيها ذكر المرأة (٧-٤٣)، وتلاه وصف الليل (٤٤-٤٩) ثم وصف الصيد والفرس (٥٠-٦٧) ثم وصف البرق والمطر والسيل (٦٨-٧٨) في قوله[3]:

أحارِ تَرَى بَرْقاً، كأنَّ وميضَهُ كَلَمْعِ اليَدَيْنِ في حَبِيٍّ مُكَلَّلِ
يُضِيءُ سَنَاه، أو مَصَابيحُ راهبٍ أهانَ السَّلِيْطَ بالذُّبالِ المُفَتَّلِ
قَعدْتُ له، وصُحْبتي بين حامرٍ وبين إكامٍ، بُعْدَ ما مُتَأَمَّلِ
وأضْحى يَسُحُّ الماءَ عن كلِّ فِيقةٍ يَكُبُّ على الأذقانِ دَوْحَ الكَنَهْبُلِ
وتيماءَ لم يَتْرُكْ بها جِذْعَ نَخْلَةٍ ولا أُطُماً إلا مَشِيداً بجَنْدَلِ
كأنَّ طَمِيَّةَ المُجَمْيِرِ غُدْوَةً من السَّيْلِ والغُثَّاءِ فَلْكَةُ مِغْزَلِ
كأنَّ أباناً في أفانينِ وَدْقهِ كبيرُ أُنَاسٍ، في بِجادٍ، مُزَمَّلِ

(١) صورة الذئب والصعلكة ليست في نسخة الديوان المعتمدة، بل في: شرح المعلّقات العشر،١٩٩٧، صنعة الخطيب التبريزي، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الفكر العربي، بيروت- دمشق، ص٦٣-٦٤.

(٢) دراسات في الشعر الجاهلي، ٢٠٠٨، عبد الرزاق الخشروم وفاروق اسليم، جامعة حلب، ص ١٥٣. والرأي لعبد الرزاق الخشروم.

(٣) ديوانه، ص٢٤-٢٦. المكلّل: الذي بعضه فوق بعض. السليط: الزيت. الذبال: الفتائل. حامر: موضع. بعد ما متأمّل: بعد ما تأمّلته. الكنهبل: ما عظم من شجر العضاه. تيماء: موضع. الأطم: البيت المسطّح. طميّة: اسم جبل. المجيمر: أرض لبني فزارة. الأفانين: الضروب والأنواع. الودق: المطر. البجاد: كساء مخطّط. الغبيط: موضع. البَعاع: الثقل. الأنابيش: ما نُبش من العنصل. قطن: اسم جبل في بلاد بني أسد. ليعلم أين هما. الستار ويذبل: جبلان في البحرين. بُسيان: جبل. البرك: الصدر. العُصم: الأوعال.

وأَلْقَى بصحراءِ الغَبِيطِ بَعاعَهُ ... نُزولَ اليماني، ذي العِيابِ المُخَوَّلِ
كأنَّ سِباعاً فيه غرقى غُدَيَّةً ... بأرجائه القُصوى أنابيشُ عُنْصُلِ
على قَطَنٍ بالشَّيْمِ أَيْمَنُ صَوْبِهِ ... وأَيْسَرُهُ على السِّتارِ، فَيَذْبُلِ
وأَلْقَى بِبُسْيانٍ مع الليلِ بَرْكَهُ ... فأنزلَ منه العُصمَ من كلِّ منزلِ

وقد تنوّعت المنطلقات المنهجية لدارسي معلقة امرئ القيس، ولعلّ من المناسب في هذه المقاربة لها أن يُشار إلى نموذجين متباعدين كثيراً في منطلق كلّ منهما. أمّا النموذج الأوّل فنمثّل له بالباحث (محمد صبري الأشتر)، الذي قرأ المعلّقة من منطلق فنّي وموضوعي، ووقف على دلالات النصّ اللغوية؛ لذلك لم ير في وصف البرق والمطر والسيل وآثاره في معلقة امرئ القيس سوى وصفٍ للطبيعة الصامتة «يَشفّ عن اغتباط الشاعر بظاهرة المطر والسيل، وهي ظاهرة طبيعية، تروي ظمأ العربي والصحراء[1]».، كما رأى أنّ تكوين القصيدة «ملائم لحياة الشاعر وللبيئات التي خالطها، ووحدة القصيدة وحدة نفسية أو هي وحدة الشعور والتذكار؛ فالشاعر يقف بالديار، ووقوفه يهيج ذكرى الحبيب، والذكرى تبعث أيّامه الماضية، وأيّامُه الماضية متصلة بلهوه وحبّه وصيده، وبما شاهده في الطبيعة من برق ومطر وسيل[2]». ومن البيّن أنّ هذا الضرب من التفسير لوحدة القصيدة يقف عند ظاهر النصّ، ولا يَسعى إلى كشف المضمر فيه، على نحو ما تفعل الدراسات المعاصرة النسقية والبنائية معاً.

وأمّا النموذج الثاني فنمثّل له بالباحث (مصطفى ناصف) في قراءته الثانية للشعر الجاهلي، وهي قراءة أسطورية المنهج، رأت أنّ المطر في معلّقة امرئ القيس هو «استجابة لدعوات راهب عظيم. ويمكن أن نرى تقلّبَ الكفّين سمةً من سماته. يبدو أنّ مصباح الراهب وتقليب كفّيه أعانا –بطريقة ما– على ولادة المطر[3]». لذلك لا نستطيع تجاهل صلة ما بين فكرة الراهب وفكرة المطر؛ فقوّة ضوء الراهب تغشى الكائنات، فتنكبّ على أذقانها، وأمّا قوله: (كبير أناس في بجاد مزمّل) فيدلّ على سيّدٍ من أولي الأمر في المجتمع الجاهلي قد اهتمّ بهذا المطر، وهكذا « نجد المطر يبدأ بفكرة الراهب، وينتهي إلى أن يجعل الراهب سيّداً

(١) العصر الجاهلي: المعلقات، ١٩٧٢-١٩٧٣، محمد صبري الأشتر، جامعة حلب، ص٣٢٩.

(٢) العصر الجاهلي: المعلقات ص١٠٥.

(٣) قراءة ثانية لشعرنا القديم ص١٢٦-١٢٧.

مدبّراً لأمر قومه[1]»، ثمّ انتهى الباحث إلى أنّ مطر المعلّقة لا دمار فيه؛ فالسباع «فارقها ما في قلبها من خوف وعدوان، وأصبحت كنفوس النبات نقيّة طاهرة[2]».

إن الفارق ما بين قراءتي الأشتر وناصف بعيدٌ جدّاً، ولعلّ في توصيف (عبد الرزاق الخشروم) ما يجسّر الهوّة بينهما؛ إذ رأى في مشهد السيل صورة حلم إنسان مقهور لجأ إلى الطبيعة يستصرخها أن تقف معه ضدّ الشيخوخة والعجز، وضدّ جمع القبائل التي كان يحكمها والده، ولا سيّما قبيلة بني أسد، فكان ما دمّره السيل تصويراً لانتقام امرئ القيس من خصومه، قبل أن يجسّد بغناء الطيور المنتشية بالرحيق المفلفل[3] نشوته هو بالانتصار المتخيّل على أعدائه[4].

وأمّا **استغراق المطر للنص في شعر امرئ القيس** فنجده في نصّين، وهما من رواية الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء، وبهما خُتِمَ ما صحّ للأصمعي من شعر امرئ القيس. ولعلّ في ذلك ما يشير إلى أن الأصمعي قد نظر إلى موضوعهما المتميّز النادر، فختم بهما روايته لشعر امرئ القيس، وربّما خضع ترتيب النصّين لعامل الزمن.

لقد تألّف الأوّل (السابع والعشرون) من ثمانية أبيات تدلّ على أنّها من بواكير شعره، لكونها ممّا قاله قبل مصرع والده، وتألّف الثاني (الثامن والعشرون) من خمسة أبيات، صدورها لامرئ القيس وأعجازها للتوأم اليشكري. وهي ضرب من التصوير النمطي لوصف البرق والمطر، ابتدئ بوصف برق عظيم أتى بعد وَهْنٍ من الليل كنار مجوس تستعرُ استعاراً، وقد أرق له الشاعر، يرقبه، ونام صاحبه. وهذا البرق يهدأ قليلاً ثم يعود إلى الانتشار الواسع والقوي، وصوت رعده كأصوات النوق العشار، فلمّا دنا لمَا وراء أُضاخ، ثبت فيه، واستدار، وسالت مآخيره بالمطر الغزير، فلم يترك بذات السرّ ظبياً ولا حماراً[5]. ولتصوير المطر في هذا النصّ (المماتنة) نظائر كثيرة في شعر امرئ القيس وغيره، لكنّه ينفرد بأنّه نصّ تفاعلي نمطي، يدلّ على خبرة واسعة للشاعرين، لذا من المستبعد أنّ يكون

---

(١) السابق ص١٢٨.

(٢) السابق ص١٢٩. لكنّ هذا التأويل يناقض تماماً الدلالات اللغوية لقوله:

كأنّ سباعاً فيه غرقى غُديّةً ... بأرجائه القُصوى أنابيشُ عُنصُلِ

(٣) إشارة إلى قوله (شرح المعلّقات العشر ص ٨٠):

كأنّ مكاكيّ الجواء غُديّةً ... صُبِحْنَ سُلافاً، من رحيقٍ، مُفلفلِ

(٤) ينظر: دراسات في الشعر الجاهلي ص ١٥٤-١٦١.

(٥) ينظر: ديوانه، ص١٤٧-١٤٩.

من بواكير شعر امرئ القيس، كما أنّه لا يُعبّر عن رؤية شعرية، خاصّة كالتي يُمكنُ أن تقرأ في معلّقة امرئ القيس.

وإضافة إلى ما سبق نجد نصّاً ثالثاً يكاد يستغرقه المطر، وهو قوله[1]:

ألا إنْ لا تكـنْ إبـلٌ، فمِعْـزى ... كـأنّ قُـرونَ جِلّتِهـا العِصِـيُّ
وجـادَ لهـا الربيـعُ بواقصـاتٍ ... فـآرام، وجـادَ لهـا الـوليُّ
إذا مُشّـتْ حوالِبُهـا أرنّـتْ ... كـأنّ الحـيّ صَـبّحَهُمْ نَعِـيُّ
فتُوسِـعُ أهلَهـا أقِطـاً وسَـمْناً ... وحسـبكَ مـن غنـى شِـبْعٌ وريُّ

وقد نُسب إلى الأصمعي قوله: «امرؤ القيس ملك، ولا أراه يقول هذا»، فكأنّه أنكر الأبيات. لكنّ الأعلم الشنتمري في شرحه لها قال: «ويحتمل أن يريد امرؤ القيس أنّ الإنسان إذا لم يطلب من الدنيا إلا الحياة والعيش، دون الرآسة وعلو الذكر، فالبلغة من العيش تكفيه... ويحتمل أن يكون قال هذه الأبيات في غدر الزمان به[2]». وفي ظنّي أن الاحتمال الثاني هو الأقرب إلى الصواب، وهو خلاف النصّ الذي سنقارب شعريته، وتبرز لنا فيه تجربة شعرية مطرية، لا هموم فيها، وتليق بابن الملك حجر بن أمّ قطام، قبل أن يغدر الزمان به.

بناء على ما سبق تبرز أهمية الحضور الجزئي للمطر في شعر امرئ القيس؛ إذ تتنوّع فيه الصور الشعرية المتصلة بالمطر وتتعدد دلالاتها، كما أنّ مقاربة مشهدي المطر في القصيدتين السابقتين أسهمتا كثيراً في فهم مقولة كلّ منهما. وقد تبيّن لنا استغراق المطر لأكثر من نصّ شعري، ولذلك خصوصيّة شعرية سنقف عليها في المقاربة التالية لشعرية النصّ المطري عند امرئ القيس.

٣ـ شعرية النصّ المطري عند امرئ القيس:

تدلّ مقاربة النص التالي على أنّه من بواكير شعر امرئ القيس، كما أنّ روايته أعلى كعباً من غيره؛ إذ رواه الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء عن ذي الرمّة، وهو ما نصّت عليه نسخة الأعلم الشنتمري، في تقديمها للأبيات إذ جاء فيها: «وكان الأصمعيّ يحدّثُ عن أبي

(١) ديوانه، ص١٣٦-١٣٧. واقصات: موضع. الآرام: علامات الطريق. الوليّ: مطر يلي الوسميّ. الأقط: شيء يُصنع من اللبن المخيض، على هيئة الجبن.

(٢) ديوانه، ص١٣٧.

عمرو بن العلاء أنّه سألَ ذا الرمّة، فقال: أيُّ الشعراء الذينَ وصفوا الغيثَ أشعرُ؟ فقال: قولُ امرئ القيس. قال أبو عمرو بن العلاء: فأنشدَني قولَهُ[1]:

ديمَـــةٌ، هَطْـــلاءُ، فيهـــا وَطَـــفٌ	طَبَـــقُ الأرضِ، تَحَـــرَّى، وتَـــدُرّْ
تُخْـــرِجُ الـــوَدَّ، إذا مـــا أشْـــجَذَتْ	وتُواريْـــــهِ، إذا مـــــا تَشْـــتَكِرْ
وَتَـــرَى الضَّـــبَّ خَفيفـــاً مـــاهِراً	ثانيـــاً بُرْثُنَـــهُ، مـــا يَنْعَفِـــرْ
وتَـــرَى الشَّـــجْراءَ فـــي رَيِّقِـــهِ	كَـــرُؤوسٍ، قُطِّعَـــتْ، فيهـــا الخُمُـــرْ
سَـــاعَةً، ثُـــمَّ انْتَحاهـــا وابِـــلٌ	ســـاقِطُ الأكْنَـــافِ، واهٍ، مُنْهَمِـــرْ
رَاحَ تَمْرِيْـــهِ الصَّـــبَا، ثُـــمَّ انْتَحَـــى	فيـــهِ شُـــؤْبُوبُ جَنُـــوبٍ، مُنْفَجِـــرْ
ثَـــجَّ حَتَّـــى ضـــاقَ عَـــن آذِيِّـــهِ	عَـــرْضُ خَـــيْمٍ، فَجُفَـــافٍ، فَيُسُـــرْ
قَـــد غَـــدَا يَحمِلُنِـــي فـــي أنْفِـــهِ	لاحِـــقُ الإطلَـــيْنِ، مَحْبُـــوكٌ، مُمَـــرّْ

وسؤال أبي عمرو تضمّن أمرين: الأول أنه حدّد موضوع الشعر بالغيث وحده، أي: جانب الخير والخصب من المطر، وفي ذلك تضييق لمجال الموضوع، على نحو يستبعد الجانب التدميري للمطر، وكلّ ما يتصل به من برق ورعد مرعبين ومخيفين. والثاني أنّ المفاضلة ستكون في شعرية الغيث.

افتتح النصّ بمشهد للمطر الغزير المتتابع الذي تعمّد المكان وثبت فيه، ثم تبع ما يدلّ على انقطاع المطر، ثم عودته إلى الهطل، ساكناً تارة، ومنهمراً أخرى، إلى أن ضاقت الأمكنة بالسيول، ثمّ كانت المفاجأة بظهور امرئ القيس في البيت الأخير.

تبدأ الأبيات بانزياحٍ سياقي[2] يتمثّل بحذف المبتدأ؛ إذ الأصل أن يقال: هذه ديمةٌ. وهذا الضرب من الانزياح يرجع إلى ضيق المقام عن إطالة الكلام لشدّة انشغال المبدع بالخبر، وفي ذلك ما يفسّر لنا تعدّد الخبر في البيت الأول؛ فقد تضمّن البيت خمسة أخبار، إضافة إلى

(١) ديوانه، ص١٤٤-١٤٦.

(٢) يحدث الانزياح السياقي في مستوى الكلام، وبأنماط متعددة؛ كالقافية والحذف أو النعت الزائد، والتقديم والتأخير. ويقابله الانزياح الاستبدالي أو الإسنادي، ويعني عدم ملائمة المسند للمسند إليه. ينظر: مفاهيم شعرية، ١٩٩٤، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ص١١٩-١٢٠.

سادس جاء على شكل جملة معطوفة على الخامس. وفي ذلك تزيّد في الأخبار/ النعوت، وهو ضرب من الانزياح السياقي أيضاً[1].

والدِّيمة: «مطرٌ يكون مع سكون. وقيل: يكون خمسة أيَّام أو ستة. وقيل: يوماً وليلة أو أكثر و... الدِّيمةُ من المطر الذي لا رَعْدَ فيه ولا بَرْقَ، تَدُومُ يَوْمَهَا[2]». والديمة أيضاً: «المطر الذي ليسَ فيه رعدٌ ولا برقٌ. وأقلُّه ثلث النهار أو ثلث الليل[3]».

إنّ قوله: (ديمةٌ) مفتاح للبيت الأول وللقصيدة معاً؛ فإذا ما كانت الديمة مطراً لا برق فيه ولا رعد، فهي تنفي ابتداءً أمرين مهمّين، يرتبطان بحضور البرق والرعد، هما الفعل التدميري للمطر والإحساس بالاغتراب، وهذا النفي مناسب تماماً للنصّ، لكونه غيثاً لا مطراً مدمّراً.

وإذا ما كانت الديمة مطراً يكون مع سكون، فهذا مناسب لقولهم: لا برق فيه ولا رعد، إضافة إلى إيحائه بسكون الهواء، على نحو يناسب تماماً النعوت الخمسة التي وُصِفَتْ بها الديمة، لكون كلّ منها يعمّق الإحساس بالمعنى العام للديمة.

فالخبر الثاني (هطلاء)، من هَطَلَ المطرُ، إذا تتابع وكثر، هو إخبار بالمفرد وهو لفظة فريدة من جهتين: الأولى أنّ لفظ (هطلاء) جاء على غير قياس[4]، ولذلك خصوصية، والثانية أنّي لم أجد شاعراً جاهلياً استخدم هذه اللفظة في شعره، وذلك ممّا يوحي بفرادة النصّ الشعري كلّه، إذ أسمعنا امرؤ القيس قولاً لم يقله أحد في عصره، ولعلّ اللفظة من مبتكراته الخاصة.

والخبر الثالث جملة اسمية، خبرها مقدّم محذوف (فيها وطفٌ). لكنّ تقديم الخبر وحذفه فيها ليسا انزياحاً، لكون تقدّم شبه الجملة على المبتدأ إذا كان نكرةً، وتعليقها بكون عامٍّ محذوف، وجوباً من اللغة المعيارية. لكن هذه المعياريّة النحوية للتركيب اللغوي لا تنفي غناه بالشعرية؛ لأنّ وطف السحاب يعني لغةً استرخاء جوانبه لكثرة الماء فيه، إضافة إلى السحّ الحثيث، طال المطر أو قصر، وفي ذلك تعميق لدلالات الخبر الأول (ديمة)، إضافة إلى أنّ

---

(١) ثمّة إشكالات معروفة في تعدّد الخبر، منها أن يعدّ الخبر الثاني وما بعده في دائرة النعت للخبر الأول، ومنها أنّ بعضهم منع تعدّد الخبر مطلقاً، وقدّر بين ما كان متعدّداً حروف عطفٍ مع مبتدآت محذوفة. وفي ذلك ما يوسّع دائرة الخيارات في قراءة النص.

(٢) لسان العرب، د ت، ابن منظور الإفريقي (مصوّرة عن طبعة بولاق ١٣٠٠هـ) دار صادر، بيروت: دوم.

(٣) الصحاح، ١٩٧٤، الجوهري، دار الحضارة العربية، بيروت: ديم.

(٤) إذ لا يقال: سحاب أهطَل ولا مطر أهطَل. (لسان العرب: هطل).

الخصبَ والخير الكثير والعيش الناعم الواسع الرخيّ من معاني الوطف[1]، وفي كلّ ذلك ما يقوّي الإيحاء بأنّ الوصف مناسب لمطر غيث، لا مدمّر.

وجاء الخبر الرابع (طبقُ الأرضِ) مفرداً مضافاً إلى (الأرض)، فأضفى على مشهد الغيث دلالة جديدة، هي سعة السحابة (الديمة) وكثرة مطرها وعمومه، ممّا يعني أن المطر كان يحيط بالشاعر من كلّ الجهات. وقد نظر بعض القدماء إلى قوله: (طبق الأرض) بكثير من التقدير لإبداعه؛ فهو «بديع، لم يلحقه فيه متقدّم، ولا متأخّر، ومن تعاطى أخذه فضحته نفسه[2]».

وجاء الخبر الخامس (تحرّى) جملةً فعلية مضارعية، وقد حذفت تاء المضارعة للتخفيف. وحذفها انزياح صرفي يتناغم مع حذف المبتدأ (هذي)، كما يتناغم المعنى اللغوي للفعل مع المعنى المؤسّس للبيت والنصّ كلّه (ديمة)؛ إذ المراد بقوله (تحرّى): تتعمّد المكان وتثبت فيه، وفي ذلك تأكيد لمعاني عموم المطر وسكونه، ونفي للرياح التي يمكن لها أن تتلاعب بالسحاب، وتعوق نزول المطر، على نحو شامل لكلّ الجهات.

إن تنوّع تلك الأخبار/النعوت نحواً وصرفاً ولغةً ظلّ في دائرة الانسجام والوحدة، كما أن تتابع الأخبار/ النعوت، دون حروف عطف يسمح بكثير من التخريجات النحوية التي تتعدّد بها الدلالات، ثمّ جاء عطف الفعل (تدرّ) على (تحرّى) عَطْفَ نَسَق بالواو الدالة على مطلق الجمع، وفي ذلك ربط وثيق لما قبل الواو بما بعدها، ممّا يعني أنّ الفعل (تحرّى) تزامن مع الفعل (تدرّ) الذي يُمثّل مفارقة إسنادية مهمّة جدّاً في هذا السياق؛ فقد استعار درّ الناقة لهطل المطر الغزير؛ إذ يقال للناقة إذا حُلِبَتْ فأقبل منها على الحالب شيء كثير: دَرّتْ. وناقة درورٌ: كثيرة الدَّرّ.

وانتهاء البيت بهذا الانزياح الاستبدالي له دلالة شعرية مهمّة، تؤكّد رأي (كوهن) بأنّ الانزياحات السياقية تهدف إلى استثارة العملية الاستعارية، التي تمثّل الانزياح الرئيسي والضروري والمفضل[3]؛ إذ يمكن القول: إنّ دلالة استعارة الدَّرّ للمطر في خاتمة هذا البيت تكثّف لنا المراد فيه، بل في النصّ كلّه، وهو تصوير مشهد الغيث والخير اللذين لا ضرر فيهما ولا ضرار.

---

(١) ينظر: لسان العرب: وطف. وفيه: وعامٌ أوطَف: مُخْصِب كثير الخير. وعَيْش أوطَف: ناعم واسع رَخِيٌّ.

(٢) محاضرات الأدباء، ومحاورات البلغاء، ٢٠٠٤، الراغب الأصفهاني، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، ط٤، دار صادر، بيروت ٤/٤٣٩.

(٣) ينظر: مفاهيم الشعرية ص١١٩.

ولعلّ من المهمّ الإشارة هنا إلى رواية (طبقُ الأرضَ) بالنصب[1]؛ إذ بها تنفتح آفاق النصّ على خيارات نحوية جديدة؛ لكون الكلام انتقل من الإخبار إلى بيان الحال، وفي ذلك انحراف شعري حسنٌ جدّاً، لكون الحال يختصّ بلحظة الحدث، لا باستمراره، وفي ذلك مهاد لفكرة انقطاع المطر، ثمّ عودته من جديد، وهو ما يخبر عنه النصّ ابتداءً من البيت الثاني، وهو ما توحي به أيضاً استعارة الدرّ للمطر، لكون الدرّ لا يستمرّ طويلاً.

إنّ استئناف الكلام في البيت الثاني، لم يتجاوز متابعة الإخبار عن تلك الديمة، على نحو يؤكّد ما ذُكر قبلُ عن شدّة احتفال الشاعر بها. غير أنّ هذا البيت تضمن مقابلة بين صدره وعجزه؛ فوتد الخباء (الودّ[2]) يظهر عند سكون المطر وضعفه، ويخفى، ويستتر عند احتفال المطر وكثرته. والمقابلة بين المعنيين تدلّ على تعاقب انهمار المطر وسكونه، كما أنّ العطف بالواو – وإن كانت لمطلق الجمع عموماً – يسمح بتقديم المعطوف عليه على المعطوف زمناً، وهذا يعني أنّ المطر: الغيث الذي صُوِّرَ انهماره في البيت الأوّل قد سكن، ثم عاد، فانهمر.

ومن الملاحظ أنّ حضور الحيوان في البيتين: الأول والثاني تمثّل فقط باستعارة درّ الناقة للمطر، بينما غاب الإنسان عن هذا المشهد تماماً، وفي ذلك ما يجعل هذين البيتين وحدة خاصة، يقابلها حضور بارز للإنسان والحيوان في البيتين التاليين. لكنّ المقابلة بين هذين وهذين ليست من قبيل نفي أحدهما للآخر، بل من قبيل الإضافة الدقيقة التي تغني المشهد العامّ للغيث بخصوصية حيوية متناغمة ومنسجمة معه.

لقد استأنف الشاعر الكلام ليفصّل في بيان أثر المطر الضعيف والقوي؛ ففي البيت الثالث نرى الضبَّ خفيفاً، ماهراً، ثانياً برثنه، ما ينعفر، أي: هو حاذق بالعدو، يثني براثنه فلا يلصق بالتراب لخفّته[3]، وهذا مناسب للمطر الضعيف.

ومن الملاحظ في هذا البيت تعدّد الحال على نحو يناسب الرؤية في اللحظة الراهنة التي عبّر عنها الفعل (وترى)، كما يناسب السرعة الشديدة، التي يصنعها إيقاعاً تتابعُ ثلاثة ألفاظ لها معنًى صرفيٌّ واحد (خفيفاً، ماهراً، ثانياً)، مهّدت على نحو بارع جدّاً للكناية التي توّجت بها المعاني السابقة؛ فقوله: (ما ينعفر)، أي: لا يصيبه التراب، دليل على خفّة الضبّ وحذقه بالعدو. ويضاف إلى ذلك أنّ مجال الرؤية هنا ليس واسعاً بل هو محدّد بتتبّع حركة الضبّ، وهو بذلك أكثر ملاءمة للسرعة.

---

(١) رواها السكري بالرفع والنصب معاً، والطوسي بالنصب فقط. ينظر: ديوان امرئ القيس ص٤٢٢.

(٢) وقيل: الودّ: اسم جبل. ديوانه، ص١٤٤. وفيه شرح البيت للأعلم الشنتمري.

(٣) ينظر: ديوانه، ص١٤٥. وقيل أيضاً: الماهر هنا: الحاذق بالسباحة.

ونرى في البيت الرابع الشجراء كرؤوس قُطّعت فيها الخمر. وهذا مناسب للمطر الغزير، ويؤكّد ذلك قوله: في ريّقه، أي: في أوّل انهمار المطر، إذ يكون أكثر غزارة.

ومن الملاحظ في هذا البيت أن الحال لم تتعدّد؛ فالكاف بمعنى مثل: هي الحال، أضيفت إلى كلمة (رؤوس) التي وصفت بجملتين: فعلية (قطّعت)، واسمية (فيها الخمر)، وفي ذلك إبطاء شديد لإيقاع النصّ، يناسب المجال الواسع للرؤية، وهو الأرض ذات الشجر الكثير، التي غمرها أوّل المطر، «فلا يبدو منها إلا أعالي شجرها، فهي كرؤوس قطّعت، وفيها الخمر؛ وهي العمائم[1]». والمقارنة بين البيتين تظهر تبايناً شديداً في استخدام الحال، وفي إيقاع كلّ منهما.

إن عطف البيت الرابع على الثالث عطف نسق بالواو لا ينفي إمكانية التتابع الزمني، أي: أن يكون مشهد الضبّ الذي ينجو من المطر سابقاً للمطر الذي غمر الشجراء، فإن أخذنا بالمعنى العام للعطف بالواو، وهو مطلق الجمع، فينبغي علينا أن نبحث عن الوحدة بين مطر البيتين؛ ولعلّ هذا ما جعل بعضهم يقول: «الماهر هنا: الحاذق بالسباحة. ويدلّ على هذا قوله: (ثانياً برثنه ما ينعفر)، أي: يبسط براثنه، ويثنيها في سياحته، ولا ينعفر، لأنّها لا تصيب الأرض[2]». وبناءً على هذا التوجيه يمكن القول: إن البيتين جاءا بياناً لقوله: (وتواريه إذا ما تشتكر).

تدلّ الكناية (ما ينعفر) على حذق الضبّ وخفته في الجري أو في السباحة، وبذلك ينجو من الموت غرقاً، على نحو يناسب وصف مطرٍ: غيث، لا سيل مدمّر كالذي صوّره امرؤ القيس في معلقته. أمّا تشبيه المياه التي غمرت الشجراء برؤوس قطّعت، فيها الخمر، فيثير مشاعر مناقضة للارتياح الذي صنعه نجاء الضبّ من الغرق؛ فمشهد الرؤوس المقطّعة يثير الرعب والخوف، ويناسب الدمار، لكنّ هذا المشهد -في ظنّي- كان مناسباً للغيث والبِشْر عند امرئ القيس نفسه؛ لأن تقطيع الرؤوس من فعل البَشَر، وليس من فعل السيل، وربّما كان استحضار الشاعر لصورة الرؤوس المقطّعة والمعممة معاً - والعمامة رمز للسيادة عند العرب- هو استحضار لرؤوس أعدائه من المناذرة وغيرهم، وفي ذلك تعبير عن الفتوّة والنشوة والفرح على نحو يتناغم كثيراً مع نجاة الضبّ؛ لكون تقطيع تلك الرؤوس هو نجاة وقوّة وغيث للشاعر نفسه.

---

(١) ديوانه، ص١٤٥.

(٢) ديوانه، ص ٤٥. ولعلّ الصواب: في سباحته.

وبالظرف: (ساعةً) ابتدأ البيت الخامس. وأراه متعلّقاً بفعل محذوف، تقديره (أمضيت) من النهار، وهي الوقت القليل منه، أمضاه الشاعر يشهد سكون الديمة، قبل أن يرى سحاب مطر شديد، أكنافُه قريبةٌ من الأرض، متخرّقٌ متشقّقٌ بالماء.

وفي البيت من شعرية الحذف نموذجان: الأول تعليق الظرف بفعل محذوف مقدّر، والثانية إنابة الصفة عن الموصوف في قوله: (وابل)، وأراد سحاباً وابلاً. وقوله: (الصَّبا) وأراد به: ريح الصَّبا. وهذه الإنابة تدلّ على الانشغال بالصفة عن الموصوف، على نحو يؤكّده تعدّد النعت، وذلك شبيه بمطلع الأبيات؛ فالسحابُ: وابل، ساقط الأكناف، واهٍ، منهمرٌ، راح تمريه الصبا، ويدلّ على الانشغال بنوع الريح التي تحرّك السحاب لا بالتحريك نفسه. وإن قوله: (راح تمريه الصبا) في خاتمة تلك النعوت لتأكيدٌ على أهمّية الانزياحات السياقية لاستثارة العملية الاستعارية، التي تمثّل الانزياح الرئيسي والضروري والمفضل في الشعر.

لقد استعار المَرْيَ مشبّهاً السحاب بضرع الناقة، واستعار لحالبها ريح الصبا؛ فتحريكُ السحاب مَرْيٌ للضرع –وهو مسحه ليَدُرّ– وريح الصبا هي التي تمري بيدها ذلك الضرع الكوني الخيّر. والتصوير هنا أكثر شعرية من قوله السابق (وتدرّ)، لكونه جمع بين استعارتين في جملة واحدة (تمريه الصبا)، كما أنّه أكثر دلالة على الخير؛ فقد أسند الفعل (تدرّ) إلى الديمة الهطلاء، بينما أسند (تمريه) إلى ريح الصبا، «وخصّ الصبا لأنّها أحمد الرياح عندهم، وأجلبها للخير[1]»، وهي ريح تهبّ من جهة الشرق.

ومن اللافت في البيت الخامس أيضاً استخدام حرف العطف (ثمّ) الدال على الترتيب والتراخي إشارة إلى وجود فاصل زمني بين فعل وآخر، مقداره ساعة من النهار، ثمّ استخدم الحرف نفسه في البيت السادس، إشارة إلى فاصل آخر، قد يكون ساعة أخرى، تدلّ على مجيء المساء، والوابل ما يزال يعتمد تلك الديمة أو ذلك السحاب، إلى أن ازداد الهطل بظهور ريح جديدة، هي الجنوب، «وذكر الجنوب مع الشؤبوب لأنّها تأتي بأشدّ المطر[2]»، الذي ثجّ (صبّ) حتى ضاق عن كثرة موجه (عَرْضُ خيمٍ، فجفافٍ فيُسُرْ). وقد ذكر كثرة الموج، كناية عن كثرة المطر وشدّته.

إنّ تتابع الصبا والجنوب في البيتين أدخل عنصراً جديداً إلى النصّ، يخلق تصوّراً وإحساساً مختلفين عمّا قيل في مطلعه، حيث المطر الشديد تارة والساكن أخرى، ولا ريح تحرّك ديمته الهطلاء؛ إذ كانت تحرّى وتدرّ. وإذا ما عرفنا أنّ مطر ريح الصبا أقل عنفاً من

(١) ديوانه، ص ١٤٥–١٤٦. وذلك من شرح الأعلم للبيت.

(٢) ديوانه، ص١٤٦. وذلك من شرح الأعلم للبيت. الشؤبوب: دفعة المطر وشدّته. منفجر: متفتّح بالماء.

مطر الجنوب فإنّ باستطاعتنا القول: إنّ مطر امرئ القيس قد تدرّج بالشدة إلى أن بلغ أقصاها مساءً، فضاقت الأماكن عن موجه، بعد أن كان، قبلُ، أقلّ موجاً. وفي كلّ ذلك دليل على صحة القول: «في الجملة الشعرية تلتئم كلّ كلمة، وكلّ لحظة تفكير... مع العمل الكلّي، وتجدّده[1]»، إلى أن يبلغ أقصاه في خاتمة النصّ.

وفي البيت السابع أمران لافتان: الأوّل استخدام حرف العطف الدال على الترتيب والتعقيب، لإفادة سرعة جريان الموج، والثاني ظهور عنصر جديد في النصّ، هو تحديد الأمكنة، التي ضاقت عن كثرة المطر، وهي: عَرْضُ خَيْمٍ، وجفاف، ويسر. ويبدو هذا التحديد للأماكن مهمّاً جدّاً، إذا عرفنا صلتها بامرئ القيس، فقد جاء في ديوانه: «واليُسْرُ: موضعٌ بالحَزْنِ، وكان امرؤُ القيس نزلَ به[2]»، وفي ذلك تمهيد حسن لظهور الشاعر في البيت الأخير، على نحو يخالف افتتاحه للمشاهد المطرية بعبارة (أحار، أصاح، أعنّي على برق) التي تعلن حضوره، منذ اللحظة الأولى.

غير أنّ ظهور امرئ القيس المفاجئ في آخر بيت كان من قبيل ربط أوّل النصّ بآخره؛ فإذا ما كان البيت السادس قد أشار إلى ذهاب النهار، ومجيء المساء فإن البيت الخاتمة جاء على نحو يشعر بأنّ امرأ القيس كان يرقب المشهد، بل كان جزءاً منه منذ ابتدأ المطر صباحاً، إلى أن جاء المساء؛ فقوله: (قد غدا يحملني في أنفه) يعني لغةً أنّه انطلق على ظهر فرسه في أوّل المطر. ويرجح ذلك استخدام الفعل (غدا) أي: انطلق على فرسه منذ الصباح، كما أنّ الضمير في (أنفه) يمكن أن يعود إلى الآذيّ، أو إلى أوّل المطر بعامة، أعني بداية الهطل في الصباح،

إنّ حضور امرئ للقيس وحده منذ الصباح إلى المساء، وهو منطلق في أجواء المطر على ظهر فرس ضامر الكشحين، مدمّج الخلق، شديد، لدليل على فتوّته الشديدة، وإحساسه المفعم بالحياة والقوة والخصب، وبعده التام عن كلّ هموم الحياة التي رأيناها سيلاً مدمّراً في المعلّقة، وفي ذلك ما يدلّ على أنّ هذا النصّ هو من بواكير إبداع امرئ القيس، وقبل أن تتكالب عليه الهموم، بعد مقتل أبيه.

إن لهذا النصّ أهمية كبيرة في قراءة شعر امرئ القيس بخاصة، وفي الشعر الجاهلي بعامة، ولا سيّما ما اتصل منه بوصف البرق والمطر والسيل، إذ لهذا النصّ درجات عالية

(١) طبيعة الشعر، ١٩٩٧، هربرت ريد، ترجمة عيسى العاكوب، وزارة الثقافة، دمشق، ص٤١.

(٢) ديوانه، ص١١١.

من الانزياحات التي تولّدت منها شعريته التي أبرزتها المقاربة السابقة على نحو علائقي، ويمكن إجمال شعرية الأبيات في الآتي:

١- **الإيقاع:** سبقت الإشارة إلى بعض مظاهر الإيقاع في النصّ، ومنها دلالة تعدد الحال -في معنى اسم الفاعل وصيغته- على السرعة والخفّة في البيت الثالث (خفيفاً، ماهراً، ثانياً)، وشبيه به تعدّد الوصف باسم الفاعل في البيت الخامس، وكذلك تتابع الكلمات بتأثير العطف بالفاء في قوله: (عرض خيم، فجفافٌ، فيُسر)، وفي ذلك محاكاة لسرعة السيل وقوّته معاً.

كما أشير إلى أن الحال في قوله: (كرؤوس قطّعت، فيها الخمر) جاءت في سياق بطيء الإيقاع. ومن الملاحظ أنّ البطء والسرعة في إيقاع النصّ لا ينفصل أبداً عن المعاني التي تُعبّر عنها ألفاظه؛ ونمثّل له بالبيت الأوّل؛ فقد تعدّدت فيه النعوت، بصيغ صرفية مختلفة، وبحركات متنوّعة؛ إذ نجد: المفرد المنوّن (ديمةٌ، وطفٌ)، والمفرد المضاف (طبقُ الأرض) والممنوع من الصرف (هطلاءُ)، والمضارع المقصور (تحرّى) الذي لا تظهر الحركة عليه، والمضارع المضعّف الذي سكّن آخره للضرورة الشعرية (تدرّْ). وهذه التراكيب والصيغ والحركات والتسكين تصنع إبطاءً شديداً في إنشاد الأبيات، وفي تلقّيها أيضاً، وهو ما يشاكل تماماً معنى البيت، في دلالته على ثبات الديمة، على النحو الذي مرّ قبل.

ولمّا كان النصّ في وصف تتابع حدوث المطر، منذ الصباح إلى المساء، فإنّ لحرف الرويّ (الراء) أهمّية كبيرة هنا؛ فهو آلية نطقية «تقوم على إحداث انسداد كامل لكنّه قصير الزمن، يتلوه انفتاح، فانسداد آخر... والصوت الوحيد المنتوج بهذه الآلية في العربية هو الراء. ويُسمّى لذلك بالصوت التكراري[1]». وفي ذلك محاكاة لأصوات المطر، ولتتابع هطوله على نحو ساكن تارة، وقويّ أخرى.

ومن اللافت في قوافي النصّ أنّ رويّ قافيتين منها جاء مضعّفاً مدغماً، هما القافية الأولى (رَى، وتدرّْ) والأخيرة (كّ، مُمَرّْ). ولهذا التضعيف والإدغام إيقاع خاصّ، لظهور التكرار فيه على نحو أكثر وأوضح من القوافي الأخرى، وفي ذلك ما يجعل لابتداء النص ولخاتمته خصوصية إيقاعية[2]، تختلف عن غيرها، لأنّ صيغة عمل الألفاظ «الأكثر أهمّية إنّما هي أن

---

(١) المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، د ت، محمد الأنطاكي، دار الشروق العربي، بيروت ١٦/١

(٢) لهذا نذهب إلى أن البيت التاسع الذي جاء في رواية أبي سهل (ديوانه، ص٤٢٣) منحول.

تربط كلمتين من خلال مماثلة في الصوت بحيث يُهيّأ الإنسانُ للتفكير في الصلات المحتملة بينهما[1]»، وهي هنا ابتداء النصّ ونهايته.

هذا، ولقوافي النصّ، بعد ذلك مظاهر أخرى من المطابقة الصرفية والنحوية (منهمر/ منفجر)، ومن التجانس الصرفي والنحوي (ما تشتكر/ ما ينعفر، الخَمُر/ فيُسُر). ولعلّ من اللافت في حركة الرويّ أنّها كلّها معربةٌ بالرفع، وسكّنت ضرورة، وفي ذلك ما يشير إلى إمكانية أن يكون تسكين الرويّ من فعل الرواية، والالتزام بالقواعد العروضية التي وضعها الخليل. وفي جميع الأحوال نجد في ذلك ضرباً من الشعرية الخفية، التي تسمح للنصّ أن يروى مطلقاً ومقيّداً، أو تسمح لنا بالقول بأن امرأ القيس –وإن قيّد القوافي هنا– كان يلحظ على نحو واعٍ أو غير واعٍ وحدة الحركة الإعرابية لقوافيه قبل إخضاعها لقوانين الضرورة الشعرية.

ثمّة مظاهر أخرى، في النصّ، من التكرار الذي يصنع إيقاعاً موسيقياً وتنوّعاً في المعاني والمشاعر خاصّين؛ ففي البيت الثاني مقابلة بين معنيين غير متناقضين، فكان التماثل الواضح في صيغ صدر البيت وعجزه مؤشّراً يقوي المعنى والإحساس به معاً، كما تكرر قوله: (وترى) في مطلع البيتين: الثالث والرابع، وقد تبيّن أنّهما يؤلفان وحدة خاصة في النصّ.

وكان الشاعر دقيقاً في اختيار ألفاظه، التي اكتسبت في سياقاتها التركيبية المختلفة شعرية عالية: معنًى وإيقاعاً كما تبيّن لنا في البيت الأول، وغيره، إضافة إلى الدقّة في اختيار حروف العطف على نحو تكراري (وترى، وترى/ ثمّ انتحاها، ثمّ انتحى/ فجفاف، فيسر) يتناغم فيه الإيقاع السريع أو البطيء مع دلالات الحروف والكلام الذي تربط ما بين أجزائه.

أمّا عروض النصّ فهو من الرمل، وهو قليل في شعره[2]، ممّا يشير إلى خصوصية النصّ لخصوصية وزنه. ومقاربة عروض الأبيات تشير إلى تنوع كثير في الزحافات، وفي ذلك ما يمنح النصّ تنوّعاً عروضياً يبعده عن الرتابة التي لا تناسب مقولة النصّ ولا معانيه، غير أنّ قوله: (عرض خيم، فجفافٍ، فيسر) يظهر تماثلاً بين التقطيع العروضي وتقسيم الكلام، وفي ذلك تناغم شديد بينهما وبين الدلالة على السرعة.

٢- **الإسناد:** من اللافت أنّ نمط الانزياح الاستبدالي: الاستعارة هو الغالب على صور النصّ، إذ فيه تشبيه واحد (كرؤوس قطّعت فيها الخمر)، وكنايتان (ما ينعفر، ضاق عن

---

(١) لغة الشعراء، ١٩٩٦، ونفرد نوتني، ترجمة عيسى العاكوب، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص١٧.وفيه: «على أنّ أصوات الكلمات ومعاني الكلمات قضيّتان نقديّتان يعزّ الفصل بينهما».

(٢) في شعر امرئ القيس الذي ورد في أصول الديوان المخطوطة كلها سبع وتسعون نصّاً، منها ثلاثة فقط من الرمل.

آذيّه). أمّا الاستعارة فقد وقفنا على ثلاثة منها: (تدرّ، وتمريه الصبا)، وثمّة رابعة، هي استعارة مرّ الحبل (فتله المحكم) للفرس في البيت الأخير.

وغلبة الاستعارة على غيرها من الصور مهمّة جدّاً للدلالة على شعرية النصّ؛ إذ ثمّة اتجاهات نقدية كثيرة: قديمة ومعاصرة، عربية وغير عربية تربط ربطاً وجودياً بين الشعر والاستعارة، إضافة إلى من ربط بين النثر والكناية[1]. كما أنّ غلبة الاستعارة على صور النصّ تدفع أقوال من رأى أنّ الصورة التشبيهية هي الغالبة على شعر امرئ القيس، وأنّه يمثّل مرحلةً سبقت ميل الجاهليين إلى الاستعارة والصنعة الشعرية، في زمن زهير والنابغة، وغيرهما من عبيد الشعر[2].

أمّا الانزياح السياقي فمن مظاهره البارزة في النصّ الميلُ إلى تعدّد الخبر والنعت والحال، إضافة إلى الجمع بين التعدّد نحواً والتعدّد صرفاً، وذلك بارز في قوله: (خفيفاً، ماهراً، ثانياً). كما برزت في النصّ ظاهرة الحذف: حذف المبتدأ (ديمة)، وتاء المضارعة (تَحرّى)، والفعل في رواية (طبقَ الأرض) نصباً على القطع، وكذلك تعليق الظرف (ساعةً) بفعل محذوف. ومن هذا القبيل أيضاً إنابة الصفة عن الموصوف (وابلٌ الصبا).

وتحيل ظاهرة الحذف حاضراً على غائب؛ فإذا كان ما بين أيدينا من النصّ هو الحاضر من عدد لا نهائي من العناصر الممكنة التي تمثّل الغياب[3]، فإنّ ظاهرة الحذف تُحيل على ذلك الغياب، لنختار منه ما نراه مناسباً لملء الفراغ تقديراً/ تأويلاً، وفي ذلك متسعٌ كبير للتفاعل مع النصّ، وللإحساس باللذة الجمالية التي تبعثها الشعرية فينا.

٣- **التأويل**: إنّ شعرية النص هي معراج ليكون صالحاً للتأويل المفضي إلى توضيح المبهم منه، واستحضارِ المغيّب فيه، وإماطة اللثام عن معناه، بالنّفاذ إلى داخله، للوصول إلى ذات المبدع «التي هي نشاط روحي لا يستطيعُ أن يفهمهُ أحدٌ إلا بوضع نفسه في مكانه[4]» لمعرفة مقصده بتأويل موضوعيّ لمعاني النصّ المبهمة.

---

(١) ينظر: في الشعرية، ١٩٨٧، كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ص ١٢٩-١٤٥.

(٢) منهم يوسف خليف في كتابه: دراسات في الشعر الجاهلي، ١٩٨١، دار غريب، القاهرة.

(٣) ينظر: في الشعرية، ص ١٠٦.

(٤) النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسة، ٢٠٠٣، آرثر أيزبرجر، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص٥٦.

والكلمة الغامضة التي تحتاج إلى تأويل هي التي «تُنبّهنا إلى أنّ هناك أكثر من طريقة واحدة لملاءمتها السياق الذي هو مجال اهتمامنا[1]». ومن هذا القبيل في النصّ مرجعيّة ضمير المخاطب في قوله: (وترى) فالمخاطب مفرد غائب، غير معيّن من قبلُ، ويحتمل أنّ الشاعر يخاطب شخصاً أو أنّه يجرّد من نفسه شخصاً يتحدّث إليه. والتأرجح بين الأمرين –في ظنّي– يبقى قائماً، إلى أن يقول: (قد غدا يحملني..) فيرجح لدينا الاحتمال الثاني، لكونه يقوي القول بفتوّة الشاعر وجرأته، لكونه أمضى وحده ذلك اليوم المطير، منطلقاً فيه على فرسه الضامر، القوي، الشديد.

ومن ذلك الاضطراب أيضاً مرجعية الضمير في قوله: (انتحاها)، وقد أشار إلى ذلك الأعلم الشنتمري في قوله: «والهاء في قوله: (انتحاها) راجعة إلى الديمة... ويحتمل أن تكون عائدة على الشجراء[2]»، وكذلك الضمير في قوله: (أنفه)؛ قال الأعلم: «يحملني في أنفه، أي: في أوّل هذه المطرة[3]»، لكنّ ذلك لا يمنع الظنّ بأنّ الضمير يرجع إلى لفظة (آذيّه)، أي: موجه.

إنّ هذه المقاربة لشعرية ثمانية الأبيات السابقة –وهي نصّ مطري نموذجي– أضاءت جوانبَ مهمّة من الانزياحات السياقية والاستبدالية، منفردة ومتناغمة، على نحو يبرز المقدرة الشعرية الفائقة لامرئ القيس، ويبرهن على صحة من قال من القدماء عن تلك الأبيات: إنّ مبدعها –امرأ القيس– هو أشعر العرب في وصف الغيث.

خاتمة:

تبيّن في هذه المقاربة للشعر والمطر عند امرئ القيس أنه من الشعراء الجاهليين المميّزين في وصف المطر، وأنّ رغبته بالتفوق الشعري ارتبطت كثيراً بوصف المطر، وقد عرف له القدماء ذلك فقدّموه على غيره من الشعراء في وصف الغيث بخاصّة.

وللمطر حضور واسع ومتنوّع في بناء نصّ امرئ القيس؛ فقد جاء في كثير من الأحايين على نحو خاطف، تمثّل غالباً في بناء كثير من الصور الجزئية، التي تحمل دلالات معرفية نوئية كثيرة، إضافة إلى قيمها الفنيّة والجمالية المتنوّعة.

---

(١) لغة الشعراء، ص١٨٦.

(٢) ديوانه، ص١٤٥.

(٣) ديوانه، ص١٤٦.

كما كان المطر معلماً رئيساً في بناء القصيدة المركبة التي تبدأ أو تختم بمشهد مطول للمطر، وله في كلّ حال خصوصيّةٌ تنسجم مع مقولة القصيدة، وتسمح بتأويلها، وتحميلها كثيراً من الرموز. ويضاف إلى ذلك تميّز امرئ القيس بالأبيات الثمانية التي وصف بها الغيث، وتبوّأ بها في نظر عدد من القدماء سدّة الشاعرية المطرية في عصره، وفي العصور التالية.

إن هذه المقاربة للمطر والشعر عند امرئ القيس أثارها ابتداء القول بأنّ امرأ القيس هو أشعر من وصف الغيث، ولعلّها قدّمت بعض البراهين على صحة ذلك الحكم، غير أنّها ما زالت ترنو إلى شعر غيره من الجاهليين، فقد يكون عندهم ما هو أفضل.

ألم يقل الجاحظ تعليقاً على تقديم أبي عبيدة معمر بن المثنى لامرئ القيس على عبيد بن الأبرص أو أوس بن حجر في وصف الغيث: (وأنا أتعجّب من هذا الحكم[1])؟!

(١) الحيوان ١٣٢/٦.

المصادر والمراجع:

١- تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي، ١٩٧١، شوقي ضيف، ط٥، دار المعارف القاهرة.
٢- الحيوان، ١٩٣٨-١٩٤٥، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
٣ -الخطاب الإبداعي الجاهلي والصورة الفنّية: القدامة وتحليل النص، ١٩٩٧، عبد الإله الصائغ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت.
٤ - دراسات في الشعر الجاهلي،١٩٨١، يوسف خليف، دار غريب، القاهرة.
٥- دراسات في الشعر الجاهلي، ٢٠٠٨، عبد الرزاق الخشروم وفاروق اسليم، جامعة حلب.
٦- ديوان امرئ القيس، ١٩٩٠، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٥، دار المعارف، مصر.
٧- ديوان أوس بن حجر، ١٩٧٩، تحقيق محمد يوسف نجم، ط٣، دار صادر، بيروت.
٨- السبع المعلقات، ١٩٩٨، عبد الملك مرتاض، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
٩- شرح المعلّقات العشر،١٩٩٧، صنعة الخطيب التبريزي، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الفكر العربي، بيروت- دمشق.
١٠- الصحاح، ١٩٧٤، الجوهري، دار الحضارة العربية، بيروت.
١١- طبيعة الشعر، ١٩٩٧، هربرت ريد، ترجمة عيسى العاكوب، وزارة الثقافة، دمشق.
١٢- عبيد بن الأبرص: شعره ومعجمه اللغوي، ١٩٨٩، توفيق أسعد، وزارة الإعلام، الكويت.
١٣- العصر الجاهلي: المعلقات، ١٩٧٢-١٩٧٣، محمد صبري الأشتر، جامعة حلب.
١٤- في الشعرية، ١٩٨٧، كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.
١٥- قراءة ثانية لشعرنا القديم، ١٩٨١، مصطفى ناصف، ط٢، دار الأندلس، بيروت.
١٦- لغة الشعراء، ١٩٩٦، ونفرد نوتني، ترجمة عيسى العاكوب، معهد الإنماء العربي، بيروت
١٧- لسان العرب، د ت، ابن منظور الإفريقي (مصوّرة عن طبعة بولاق١٣٠٠هـ) دار صادر، بيروت
١٨- محاضرات الأدباء، ومحاورات البلغاء، ٢٠٠٤، الراغب الأصفهاني، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، ط٤، دار صادر، بيروت
١٩-المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، د ت، محمد الأنطاكي، دار الشروق العربي، بيروت.
٢٠- المطر في الشعر الجاهلي، ١٩٨٧، أنور أبو سويلم، دار عمار- عمّان، ودار الجيل- بيروت.
٢١- المطر في الشعر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي، ٢٠٠١، سلامة عبد الله السويدي، جامعة قطر.

٢٢- مفاهيم شعرية، ١٩٩٤، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت.
٢٣- موت النصّ: جدلية التحقيق والتخييل في النصّ الشعري، في ضوء النقد الأدبي القديم، والشعراء النقدة، ٢٠٠٣-٢٠٠٤، محمد أبو الفضل بدران، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية الرابعة والعشرون، الرسالة ٢١٦.
٢٤- النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسة،٢٠٠٣، آرثر أيزبرجر، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، رمضان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

صورتان للحياة في مرآة الشعر الجاهلي

د. عادل الفريجات (*)

لا يمكن لناقد الشعر أن يحوز حداً من الإقناع أو القبول، إذا راح يتمحَّل دوماً تأويلاً لنصوص لا تنطوي على ما يستوجب التأويل، كما هي الحال في بعض شطحات الصوفيين في تفسيرهم لقصيدة كعب بن زهير «بانت سعاد» المعروفة بـ «البردة». فليس كل الشعر حمَّالاً لأوجه. وهذا لا يزري به، فثمّة شعر عظيم قريب المأخذ واضح الدلالة، ولكنه مفعم بالعاطفة العميقة الخالدة، والتصوير البارع النائي. وهناك شعر رمى قائلوه لتصوير حالات بعينها، قد تتصل بحركات النفس، ومآرب العيش، وقضايا المجتمع، وهواجس الناس. وليس من سماته أنه يُرى من وجوه كثيرة. ولكن الدارس الأدبي قادر على أن يستخلص منه، إذا قرن بعضه إلى بعض، تأمل في جزئياته، ودقق بين حروفه، صوراً من حياة الناس، أو شطراً منهم، صوراً قد تكون واقعاً فعلياً، وقد تكون تصوّراً مثالياً لم يَتحقّق. فالشعراء، بوصفهم أعضاء في المجتمع، يخاطبون جمهوراً يتوخّون أن يَلْقوا فيه صدى لقريضهم،

(*) عضو جمعية النقد في اتحاد الكتاب العرب ــ عضو الهيئة التعليمية في جامعة دمشق.

وقبولاً لقريضهم الجامع بين التصوير والتخييل. حتى وإنْ بدت نصوصهم وكأنّها تعبير عن أمانٍ فردية وهواجس ذاتية. ففي أعماق كلّ ذاتٍ يقبع ظلّ للـ «نحن»، وطيف للمجموع.

إن الشعراء القادرين على التعبير عن الأحلام، هم قادرون أيضاً أن يصوّروا واقعاً معيشاً، جاعلين من إبداعهم شيئاً قريباً من الوثيقة التاريخية. فالأدب، كما يقول مؤلفا «نظرية الأدب»: «ليس انعكاساً للعملية الاجتماعية، بل هو جوهر التاريخ بأكمله، وخلاصته وموجزه»[1].

وإذا كان المؤرّخون يسوقون الأحداث ويسجّلون الوقائع ويوضّحون ملابساتها المختلفة، فإنّ الشعراء في هذا الباب يكتبون ما يختلج في النفوس، وينقلون ما لا يقوى المؤرخ على نقله. وقد نبّهَ بعض النقاد المعاصرين على خطورة انغلاق النص الأدبي على ذاته، وعزله عن ظروفه، ورأوا النقد حركة تدخلّية، لأن «النصوص دنيوية. وهي أحداث إلى حد ما، وهي، فوق كل هذا وذاك، قسط من العالم الاجتماعي، وقسط بالتأكيد من اللحظات التاريخية التي احتلت مكانها فيها وفسَّرتها»[2].

بعد هذا التمهيد، نشير إلى أننا أمام خمسة نصوص، لخمسة شعراء جاهليين، قدّمتْ صورة للحياة الجاهلية، بوجهها الباسم لا المتجهم، والبهيج لا الحزين، صورة للحياة، تحتقب منى الشباب آنذاك، وتفصح عن مآرب عيشهم، إفصاحاً لا مواربة فيه... وها هنا يتمثل الفعل في الحياة والتأثير في معطياتها. ويلي ذلك نصوص لشعراء قدّمتْ صورة للحياة، بوجهها المكفهر الراشح بالحزن والأسى، خاصة بعد أن يبلغ المرء سن الكهولة أو الشيخوخة، وتكاد دماؤه تجف في عروقه، و «تتعرى أفراس صباه»، كما يقول زهير بن أبي سلمى في لامية له، مطلعها:

صحا القلبُ عن سلمى وأقصرَ باطلُهْ ... وعُرِّي أفراسُ الصِّبا ورواحِلُهْ[3]

وهاهنا يتمثّل الانفعال بالحياة والتأثر بمعطياتها.

الصورة الأولى:

قال امرؤ القيس الكندي[4]:

وأصبحتُ ودَّعتُ الصبا غيرَ أنَّني ... أراقبُ خلاَّتٍ من العيش أربعا

(١) نظرية الأدب، ص ١٢١.

(٢) أنظر: العالم والنص والناقد، لإدوار سعيد، ص ٨.

(٣) ديوان زهير، ط دار الكتب، ص ١٢٤.

(٤) ديوان امرىء القيس، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، ص ٢٤٠.

فمــــنهنَّ قـــولي للنَّـــدامى ترفَّعـــوا ... يداجون نشَّـاحاً مــن الخمـرِ مُتْرَعـا[١]
ومنهنَّ ركضـي الخيـلَ تـرجُمُ بالْقَنَـا ... يبـادرْنَ سـربا آمِنـا أنْ يُفَزَّعـا[٢]
ومــنهنَّ نَـصُّ العـيسِ والليـلُ شـامِلٌ ... تَـيمَّمُ مَجهـولاً مـن الأرضِ بلقعـا[٣]
خـوارِجَ مـن بريَّـة نحـوَ قريـةٍ ... يجـددْنَ وصـلاً أو يقـرِّبْنَ مَطْمَعَـا
ومنهنَّ سَوْقي الخـودَ قـد بلَّهـا النـدى ... تُراقِـبُ مَنْظـومَ التَّمـائمِ مُرْضِـعا[٤]

٢ – وقال طرفة بن العبد البكري[٥]:

ولولا ثـلاثٌ هُـنَّ مِـنْ عيشـةِ الفتـى ... وَجدِّكَ لمْ أحفـلْ متـى قـامَ عُـوَّدي[٦]
فمـنهنَّ سـبقي العـاذلاتِ بِشَـرْبَةٍ ... كُمَيْتٍ مَتَـى مـا تُعْـلَ بالمـاءِ تزْبـدِ[٧]
وكـرِّي إذا نـادى المُضـافُ مُحَنَّبـاً ... كَسِـيْدِ الغَضـا، نَبَّهْتُـهُ، المُتَـوَرِّدِ[٨]
وتقصيرُ يومِ الـدجْنِ، والـدجْنُ مُعْجِـبٌ ... بِبَهْكَنَـةٍ تحـت الطِّـرافِ المُعَمَّـدِ[٩]

٣–وقال بشر بن أبي خازم الأسدي[١٠]:

وعشـتُ وقـدْ أُفنـي طرِيفـي وتالـدي ... قتيـلَ ثـلاثٍ بَيْـنهنَّ أُصَـرَّعُ
فـإنَّ سِـقاطَ الخمْـرِ كانـتْ خبالَـهُ ... قديماً فلُومُوا شارِبَ الخمر، أوْ دَعُـوا[١١]

---

(١) الندامى: جماعة الشرب، يداجون: يعالجون. النشّاح، ويُرْوَى النشّاج: زقُّ الخمر.
(٢) ترجم: تعدو. القنا: الرماح. والسِّرْب: القوم.
(٣) نَصُّ العيسِ: سوق الإبل البيض.
(٤) السَّوْف: الشمّ. الخَوْد: الفتاة الجميلة الناعمة.
(٥) معلقة طرفة في شرح المعلقات السبع، ص ١٥٨ وما بعدها.
(٦) العوَّد: ج. عائد، وهو زائر المريض. وقيام العوَّد يعني موت من يعودونه.
(٧) الكميت: لون بين الأحمر والأسود.
(٨) المضاف: الواقع في ضيِّق. والمحنِّب: الفرس الذي في يديه انحناء وهو محمود في الفرس. وسيِّد الغضاء: ذئب الغضا، وهو أخبث الذئاب.
(٩) الدجن: يعني إلباس الغيم النهارَ، والبهكنة: المرأة الناعمة. وقوله الدجن مُعجِب: أي مُعجب للإنسان.
(١٠) ديوان بشر، ص ١١٩.
(١١) سِقاط الخمر: شربها، أو الفتور الذي ينتاب شاربها، والخبال: الفساد، وشبه الجنون.

وحـــبُّ القـــداحِ لا يـــزالُ مُناديـــاً إليهـــا، وإنْ كانـــتْ بليـــلٍ تَقَعْقَـــعُ[1]
نِغـــاءُ الحِســـانِ المُرْشـــقاتِ كأنَّهـــا جـــآذرُ مِـــنْ بـــينِ الخـــدورِ تَطَلَّـــعُ[2]

٤- وقال عبيد بن عبد العزى السلامي[3]:

وما العيشُ إلاّ فـــي ثـــلاثٍ هـــي المُنَـــى فَمَـــنْ نالَهـــا مِـــنْ بعـــدُ لا يَتَخـــوَّفُ
صـــحابةُ فتيـــانٍ علـــى ناعجيَّـــةٍ مَناسِـــمُها بـــالأمْعزِ المحـــلِ تَرْعـــفُ[4]
وكـــأسٌ بأيـــدي الســـاقيَيْن رويَّـــةٌ يُمـــدَّانِ راووقَيْهمـــا حـــينَ تُنْـــزَفُ[5]
وربَّـــةُ خـــدرٍ يـــنفحُ المِســـكَ جَيْبُهـــا تَضـــوَّعُ ريَّاهـــا بـــه حـــين تصـــدفُ[6]

٥- وقال مالك بن حريم الهمداني[7]:

فإنْ يُـــكُ شـــابَ الـــرَّأسُ مِنِّـــي، فـــإنَّني أَبَيْـــتُ علـــى نفســـي مَناقـــبَ أربعـــا:
فواحـــــدةٌ: ألاَّ أبيـــــتَ بغِـــــرَّةٍ إذا ما سَوامُ الحـــيِّ حـــولي تَضَـــوَّعا[8]
وثانيـــــةٌ: أنْ لا أُصَـــــمِّتَ كَلْبَنـــــا إذا نزلَ الأضـــيافُ حِرصـــاً لِنُودَعـــا[9]
وثالثـــــةٌ: أن لا تُقَـــــذَّعَ جـــــارتي إذا كانَ جـــارُ القـــومِ فـــيهم مُقَـــذَّعا[10]
ورابعـــــةٌ: أنْ لا أُحَجِّـــــلَ قِـــــدْرَنا على لَحْمِهـــا حـــينَ الشـــتاءِ لِنَشْـــبَعا[11]

أمامنا إذن خمسة نصوص لخمسة شعراء جاهليين، ينتمون إلى خمس قبائل مختلفة: فامرؤ القيس من (كندة)، وطرفة من (بكر)، وبشر من (أسد بن خزيمة)، وعبيد من (الأزد)، ومالك

(١) القِداح: أراد لعبة الميسر. وتقعقع: أي تصدر أصواتاً.
(٢) المرشقات من الظباء: التي تمدّ عنقها. والجآذر: ج: جؤذر، وهو ولد البقرة الوحشية.
(٣) قصائد جاهلية نادرة، تح يحيى الجبوري، ص ١٢٨.
(٤) الناعجيَّة: الناقة البيضاء، ويقال هي التي يُصاد عليها نعاج الوحش.
(٥) الراووق: الباطية الملأى بالخمر.
(٦) ينفح: ينفث ويرسل، والجيب: طرف الثوب، والريَّا: طيب الرائحة، وتصدف: تمرّ أو تنعطف.
(٧) الأصمعيات، تح:هارون، رقم (١٥).
(٨) الغِرَّة: الغَفْلة. السَّوام: الإبل السائمة. وتضوَّع. تفرّق.
(٩) لنودَعَ: لنترك. وودَع: تَرَكَ.
(١٠) تُقذَّع: تُرْمَى بالفواحش وسوء القول.
(١١) أُحَجِّلَ: أستر، وأجعلها في حجلة، وهي بيت العروس المزيَّن بالثياب والستور.

ابن حريم من (همدان). وبعبارة أخرى لدينا ثلاثة شعراء من قبائل الجنوب، وشاعران من قبائل الشمال. وهؤلاء الخمسة التقوا على لغة واحدة ونهج شعري متشابه، ورسموا للحياة صوراً متقاربة إلى حد كبير، مع فروقات طفيفة بين شاعر وآخر. وهذا يعني أننا بإزاء شعراء يمثلون قطاعاً كبيراً من العصر الجاهلي. وأشعارهم ذات المنحى المتشابه تمثل رؤى ومآرب وقيماً شاعت بين ظهراني الشباب آنئذ.

نقول إنها تعبر عن مآرب الشباب، وجوهر حيواتهم، لأننا نلاحظ أن امرأ القيس الكندي، زعيم شعراء الجاهلية، وحامل لوائهم إلى النار، كما وصفه بعضهم، قد اشتهر بلهوه وتفتّيه وانصرافه إلى الملذّات، إلى أن قتل بنو أسد أباه (حجْراً)، فحرّم على نفسه الخمرة قائلاً: «اليوم خمر، وغداً أمر»، وآلى ألاّ يشربها حتى يثأر لأبيه. ومغامراته العشقية مع صويحباته، التي بسطها في معلقته، وفي غيرها من قصائد ديوانه، معروفة ومشهورة. وقصيدته التي استُلّت منها الأبيات ـ موضع الشاهد ـ تتحدث عن واحدة من تلك المغامرات.

أما طرفة بن العبد البكري، فقد كان شاباً حين قرض هذا الشعر، بدليل أنه لم يعشْ أكثر من ستة وعشرين عاماً.

وبشر بن أبي خازم الأسدي، وقد عرفناه عن كثب[1]، كان التفتّي ومناغاة الحسان وامتطاء الجياد، وشرب الخمرة، ولعب الميسر، من هواجسه وعاداته. وديوانه يفصح عن ذلك بوضوح.

وعبيد بن عبد العزى السلامي يشبه الثلاثة المتقدمين، وهو يمتّ إلى الشنفرى بصلة قربى، فهو ابن عمه، ولكنه لم يكن صعلوكاً مثله، بدليل أنه يمدح قومه الذين لم يخلعوه. وقد وصل إلينا من شعره ثلاث قصائد في كتاب «منتهى الطلب من أشعار العرب» تقع في /١٣٣/ بيتاً. وهو شاعر فارس على الأرجح، بدليل ما جاء في شعره.

ومالك بن حريم هو شاعر همدان في عصره، وفارسها وصاحب مغازيها. وكان يُقال له «مفزع الخيل». وهو صاحب البيت المشهور:

متى تجمعِ القلبَ الذكيَّ وصارماً ... وأنفاً حميّاً تَجْتَنِبْكَ المَظالمُ[2]

وبإيجاز شديد، فإنّ مآرب العيش وصور الحياة الجاذبة عند الشعراء الخمسة تتمثل بالتالي:

١- شرب الخمرة مع الندامى (امرؤ القيس، وطرفة، وبشر، وعبيد).

---

(١) انظر كتابنا: بشر بن أبي خازم - حياته وشعره، بيروت ١٩٩١.

(٢) انظر في مالك بن حريم: معجم الشعراء ص ٣٥٧ و ٤٩٤، والأعلام ٢٦٠/٥، ويُنسَب البيت إلى غيره من الشعراء.

٢- امتطاء متون الجياد التي تفزع أسراباً آمنة (امرؤ القيس).
٣- نصّ العيس ليلاً (امرؤ القيس، وعبيد).
٤- الوصال مع الصبايا الجميلات الناعمات (امرؤ القيس، وطرفة، وبشر، وعبيد).
٥- إغاثة الواقع في ضيق عند القتال (طرفة، ومالك بن حريم).
٦- لعبة الميسر التي كان أشراف القوم يمارسونها (بشر).
٧- اليقظة والنجدة عند الغارة على أنعام القوم وسوامهم (مالك).
٨- الترحيب بالأضياف وعدم إسكات الكلاب النابحة عليهم (مالك).
٩- حفظ حَقّ الجارة من قوارص الكلام ومقذعاته (مالك).

وعلق (أحمد أمين) على بيت طرفة:

ولولا ثـلاثٌ هُـنَّ مِـنْ عيشـةِ الفتـى وجدِّكَ لـمْ أحفـلْ متـى قـامَ عُـوَّدي

بأنه يدلّ على اعتقاد الشاعر بأن «الحياة هي هذه، ولا شيء غيرها، فليلتذَّ ما أمكن»(١).
وأضاف(محمد علي حمد الله) محقّق «شرح المعلقات السبع» للزوزني: أن عبد الله بن نهيك، وهو شاعر أموي، قال على مذهب طرفة، خمسة أبيات، احتذى فيها حذوه، مما يدل على صدق نسبة الأبيات الشواهد إلى طرفة، لأنَّ تقليداً لشعره امتدّ حتى القرن الهجري الثاني(٢).

ويطالع دارس الشعر القديم في كتاب «العقد الفريد» قولَين نثريَّين لامرىء القيس، وطرفة، فتحتَ عنوان النفس البهيمية، قال ابن عبد ربه: «قيل لامرىء القيس: ما السرور؟ قال: بيضاء رعبوبة، بالطيب مشبوبة، باللحم مكروبة. وكان مفتوناً بالنساء». و «قيل لطرفة: ما السرور؟ فقال: مطعم هني، ومشرب روي، وملبس دفي، ومركب وطي. وكان يؤثر الخفض والدعة»(٣).

وعلى الرغم مما تثيره تلك الأقوال المسجوعة، على لسان الشاعرين، من شكوك، فإنها تفيدنا بفتنة الشاعر الضليل بالنساء، وغرام طرفة بدعة العيش وملذاته. وربما كانت هاتان الخلتان عند الشاعرين وراء ما نُسِبَ إليهما من أقوال نثرية قيلت تصداقاً لمذهبهما في الحياة.

والحقيقة أن المآرب والغايات والمذاهب التسع، التي تحدثت عنها الأبيات الأربعة والعشرون السابقة، كانت تسم حيوات الكثيرين من أشراف القوم وفرسانهم وشبابهم آنئذ، بها يملؤون فراغ حياتهم، ويدفعون مخاطر الأعداء، وينفون هواجس الموت، ويستجيبون لمعطيات عيش بدوي، تميّز بالحل والترحال، والقلق الدائم، والغارة المفاجئة، وإغاثة المضنك

---

(١) الصعلكة والفتوّة في الإسلام، لأحمد أمين، ص ١٣.
(٢) انظر: شرح المعلقات السبع للزوزني، ص ١٥٨.
(٣) العقد الفريد، تح. أحمد أمين، ٦/٢٢٠.

المهدد بالموت في المعترك، وشرب الخمرة، ولعبة الميسر التي يتصدق فيها الرابحون بمالهم على المحتاجين، وبلحظات من الوصال مع الغواني في أيام الغيم. وكان من تقاليد القوم آنذاك أيضاً الضيف الطارئ، والجارة التي تتوخى حسن الجوار، ولطف الخطاب، والفخر، والبذل والسخاء.

وسنخصّ باهتمامنا هنا مظاهر من مظاهر العيش الجاهلي، هي: الخمرة والفتوة وامتطاء الجياد، ووصال الحبيبة ومناغاة الحسان، ولعبة الميسر، والتعفف في خطاب الجارة، مع الإشارة إلى ادغام بعضها في بعض، واندماجها أيضا مع العناصر الأخرى التي جعلها الشعراء الخمسة عماد الحياة وجوهرها، مبتعدين عن قول مستهلك في الكرم واستقبال الضيفان وغير ذلك، مما هو مستفيض في الشعر الجاهلي، منتقلين بعدئذ لمناقشة الوجه الآخر لحياة الجاهليين، من خلال النصوص وحدها.

الخمرة:

إن شرب الخمرة، الوارد ذكره عند امرئ القيس وطرفة وبشر وعبيد، لا يمكننا أن نراه مصوّرا بدقة تقليداً يشمل الجاهليين قاطبة، فثمة رجال وشعراء حرّموها على أنفسهم. وعدّ (ابن حبيب) الكثيرين منهم في كتابه «المحبر». فكان منهم عبد المطلب بن هاشم، وعثمان بن عفان، وورقة بن نوفل، وعباس بن مرداس، وعبيد بن الأبرص، وزهير بن أبي سلمى، والنابغتان، وعامر بن الظرب العدواني، الذي قال فيها:

سالبةٌ للفتى ما ليس في يدهِ ... ذهّابةٌ بعقولِ القومِ والمالِ

مُوْرِثةُ القومِ أضغاناً بلا إحَنٍ ... مُزْرِيةٌ بالفتى ذِي النجدةِ الحالِ

أقسمتُ باللهِ أسْقِيْهَا وأشْربُها ... حتّى يفرّقَ تربُ القبرِ أوصالي[1]

وواضح أنّ القسم في البيت الثالث هنا يتضمن معنى النفي، أي: لا أسقيها وأشربها. فحذف (لا)، وهذا جائز[2]. وكذلك قال فيها قيس بن عاصم:

رأيتُ الخمرَ مصلحةً وفيها ... خصالٌ تفسدُ الرجلَ الكريما

فلا، واللهِ أشْرَبُها حياتي ... ولا أدعو لها أبداً نديما

فإنّ الخمرَ تفضحُ شاربيها ... وتجنيهم بها الأمرَ العظيما[1]

---

(١) المحبر، لابن حبيب، ص ٢٣٩.

(٢) انظر الأبيات في كتابنا: الشعراء الجاهليون الأوائل، ص ١٩٠- ١٩١، وتعليقنا عليها هناك.

كما لا نرى أنَّ تصوير أولئك الشعراء الخمسة يرسم مجالس الخمرة بكل جزئياتها، إذ لم نقع في شعر من وصف الخمر من شعرائنا مثلاً على وصف مجلس الشرب فيها، كما هي الحال عند علقمة الفحل الذي يقول(٢):

قد أشهدُ الشَّرْبَ فيهم مِزْهرٌ رَنِمٌ ... والقومُ تصرعهم صهباءُ خُرْطومُ(٣)

كأسُ عزيزٍ من الأعنابِ عَتَّقَها ... لبعضِ أربابِها حانيَّةٌ حُومُ(٤)

تَشفي الصداعَ ولا يُؤْذيكَ صالبُها ... ولا يُخالِطُها في الرأسِ تَدْويمُ(٥)

عانيَّةٌ قَرْقَفٌ لم تُطَّلعْ سَنَةً ... يُجنُّها مُدْمَجٌ بالطِّين مَخْتومُ(٦)

ظلَّتْ تُرَقْرِقُ في الناجودِ يَصْفِقُها ... وليدُ أعْجَمَ بالكتَّانِ مَفْدومُ(٧)

كأنَّ إبريقَهم ظَبْيٌ على شَرَفٍ ... مُفَدَّمٌ بسَبَا الكتَّانِ مَلْثومُ(٨)

وكذلك وقف ثعلبة بن صعير المازني، وهو أكبر من جد لبيد، يصف مجلس الشرب وفتيانه، فقال(٩):

أَسُمَيَّ ما يُدْريكِ أنْ رُبَّ فِتْيَةٍ ... بِيضِ الوجوهِ ذوي ندًى ومآثرِ

حَسَنِي الفكاهةِ لا تُذَمُّ لِحامُهُمْ ... سَبِطي الأكفِّ وفي الحروبِ مساعرِ(١٠)

باكَرْتُهُمْ بسِباءِ جَوْنٍ ذارعٍ ... قبلَ الصباحِ وقبلَ لَغْوِ الطائرِ(١١)

(١) المحبر، ص ٢٣٨- ٢٣٩.

(٢) ديوان علقمة، ص ٦٨ – ٧٠.

(٣) الشرْب: الجماعة يشربون الخمر. المزهر: العود. والصهباء: الخمرة من عنب أبيض، وخرطوم: أول خروجها من الدن.

(٤) الكأس: الخمرة في الإناء. والعزيز: الملك. والحانية: قوم نُسبُوا إلىَ الحوانيت أو الحانة. وحُوم: أراد حُوَّمٌ، فخفف، والحَوْم: الكثيرة. والحَوْم:الأسود، يريد أنها من عنب أسود.

(٥) الصالب: الصداع. والتدويم: الدوار.

(٦) عانيّة: نسبة إلى قرية عانة التي تقع على نهر الفرات، أي أنها جيدة، لأنها صُنِعت في قرية. والقرقف: التي ترعد شاربها لدوامه عليها. وقوله: لم تطلع سنة، أي عتقت ورقّتْ. ويجنّها: يغطيها. والمدمج: الدن.

(٧) الناجود: إناء الخمرة. ومفدوم: على فمه فِدام؛ وهو خرقة تجعل على فم الساقي.

(٨) شبّه الإبريق بظبي لطول عنقه. وقوله: بسبا الكتان: أراد بسبائب الكتان، فحذف.

(٩) انظر: الشعراء الجاهليون الأوائل، ص ٢٧٠.

(١٠) لا تُذَمُّ لحامهم: يريد سخاءهم. والسَّبِط: المسترسل، والمساعِر: ج. مسعر، وهو الذي يوقد الحرب.

(١١) السباء: اشتراء الخمرة. والجون: الزق، جعله جوناً لسواده. والكلمة من الأضداد. والذارع: الكثير الأخذ من الأرض. ولغو الطائر: ابتداء صوته في الغلس.

فقصَّرتُ يومَهُمُ برنَّةِ شارفٍ ... وسماعِ مُدْجِنةٍ وجَدْوى جازرِ(١)
حتَّى تولَّى يومُهُمْ، وتروَّحوا ... لا يَنْثَنونَ إلى مقالِ الزَّاجرِ(٢)

الفتوة وامتطاء الجياد:

ويلفت الانتباه في هذه الأبيات، والأبيات الشواهد الأخرى، ورود كلمة (الفتية) وما يشبهها، فثعلبة يقول (رب فتية)، وطرفة يقول: «هن من عيشة الفتى»، وعبيد يقول: «صحابة فتيان على ناعجية». فكلهم استخدم كلمة (فتى أو فتيان). وهما لفظتان تعنيان معنى طزاجة السن وصغره، كما تحملان معنى القوة والاندفاع. وقد فصل في معنى «الفتوة» الدكتور نوري حمودي القيسي، فوجد من معانيها مجموعة من الخصال، أهمها: الشباب وتعاطي الملذات واللهو والعبث والاقتران بالفروسية. فالشجاعة والكرم والنجدة والمروءة عناصر مشتركة بين الفارس والفتى(٣).

ولهذا، فإنَّ امتطاء الجياد ونصّ العيس ليلاً، كانا فعلين من أفعال الشباب التي يباهون بها، والشواهد هنا كثيرة جدّاً. ولا يغيب عنا قول امرىء القيس في معلقته:

وقد أغتدي والطيرُ في وُكُناتِها ... بمنجردٍ قيدِ الأوابدِ هَيْكلِ

ولا قول علقمة بن عبدة:

وقد أغتدي والطَّيرُ في وُكُناتِها ... وماءُ النَّدى يَجري على كلِّ مِذْنَبِ
بمُنْجرِدٍ قيدِ الأوابدِ لاحَهُ ... طِرادُ الهوادي كلَّ شأوٍ مُغرِّبِ(٤)

ولا قول مرّة بن الرَّواع الأسدي:

وقد أقُودُ لغيثٍ لا أنيسَ به ... إلاَّ البَعوضُ وإلاَّ الأزرقُ الهَزِجُ
نَهْدَ المَراكلِ يَطْويهِ ويركَبُهُ ... حتَّى يُكَفِّتَ عن مُصْرانِهِ العَفَجُ
بمثلِهِ كنتُ أعلو الخَيْلَ إذْ ركِبَتْ ... إذِ الجيادُ كسا فُرْسانَها الرَّهَجُ(٥)

---

(١) قَصرْتُ يومهم: جعلته قصيراً بالطرب، والشارف: العود. والمُدْجنة: الداخلة في الدجن، وهو إلباس الغيم للنهار، واللذّات في مثله أبلغ.

(٢) معنى البيت: لا يلتفتون إلى واعظ أو زاجر، لأنهم سكارى.

(٣) الفروسية في الشعر الجاهلي، ص ٣٢- ٤٤.

(٤) ديوان علقمة، ص ٨٨.

(٥) الشعراء الجاهليون الأوائل، ص ٣٧٤. والغيث هنا: الكلأ. والأزرق الهزج: الذباب الأزرق. والنهد: المرتفع. والمراكل: ج. مركل، وهو حيث تضرب برجلك. وكفَّت: شمَّر وقلَّص. والعفج: الكرش. والرهج: الغبار.

والحديث عن الارتحال على النوق كان ديدن الشعراء عند اعتكار الهموم وتكاثرها. والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى. لذا ندع هذا الملمح، لننتقل إلى وصال الحبيبة ومناغاة الحسان، فلعبة الميسر، فالتعفف في خطاب الجارة.

وصال الحبيبة ومناغاة الحسان:

مرّ بطيف الحبيبة، وتحدث عن لقائها، كل من امرئ القيس، وطرفة، وبشر، وعبيد. وكان اسمها عند امرىء القيس (الخود)، وصفتها أنها مرضع، لها طفل عليه تمائم منظومة. أما طرفة فسماها (البهكنة) وحدد مكانها، وهو تحت البيت المعمد. وبشر قال عنها (حسناء) تشبه الظبية التي تنظر من خلل خدرها. وعبيد كانت صاحبته (ربة خدر) يفوح العطر من جيبها حين تعرض للناظرين... وكثُرَ في الشعر الجاهلي الغزل بالفتيات الغريرات الحرائر. ونحن واجدون فيه إشارات للهو بهنّ ليلاً و نهاراً، وربما كان ثعلبة بن صعير، وهو من الشعراء الأوائل، مِنْ أقدمِ من نسج على هذا المنوال، إذ قال:

وَلَرُبَّ واضحةِ الْجَبين غَريرةٍ ... مِثْلِ المَهاةِ تَروقُ عينَ النَّاظِرِ
قد بِتُّ أُلْعِبُها وأَقْصُرُ هَمَّها ... حتَّى بدا وَضَحُ الصَّباحِ الجاشِرِ(١)

أما المرقش الأكبر، وهو من متيَّمي العرب وعشّاقها وفرسانها، فقد مزج الغزل بشرب الخمرة، فقال:

يا خولَ ما يدريكِ ربَّتَ حُرَّةٍ ... خودٍ كريمةِ حيِّها ونسائها
قد بِتُّ مالِكَها وشاربَ رَيَّةٍ ... قبلَ الصَّباحِ كَريمةٍ بِسِبائها(٢)

فالحرّة هنا صفة جديدة للمرأة التي تمتع بها المرقش الأكبر. وكذلك كرم محتدها، وأصالة نجارها. وقد رافق الوصال معها شرب الخمرة الغالية الثمن.

والغريب في الأشعار الشواهد، هو تغزّل امرىء القيس بالمرأة المرضع ذات الطفل. فكيف ساغ له ذلك؟ وهل كان هذا فريداً في التشبيب؟ الجواب: بالنفي. فقد تغزل امرؤ القيس في معلقته بالحبلى والمرضع، فقال:

فمثلِك حبلى قد طرقتُ ومرضعاً ... فألهيتُها عَنْ ذي تَمائمَ مُغْيَلِ(٣)

---

(١) الشعراء الجاهليون الأوائل، ص ٢٧١. وألعبها: أغازلها وأطيل مؤانستها. والجاشر:الذي بدت تباشيره، والجشرة: تباشير الصبح.

(٢) المفضليات، رقم (٥١). والرية: أراد الخمر. والسباء: اشتراء الخمر .

(٣) ديوان امرىء القيس، ص ١٢.

وقال شارح ديوان الشاعر: «وإنما أراد أن ينفي عن نفسه الفرك، وهو بغض النساء للرجال، فأخبر أن المراضع والحبالى معجبات به، وخصّهن دون الأبكار، لأن البكر أشد محبة للرجال وأبعدهن عن الفرك». وهذا يعني أن الشعر هنا لا يعبر عن الحقيقة، بل عن عكسها.

وشبب زهير بأم أوفى في مطلع معلقته، فقال:

أَمِنَ أُمِّ أَوفى دِمْنَةٌ لَم تَكَلَّمِ   بِحَومانَةِ الدَّرَّاجِ فَالمُتَثَلَّمِ

وهناك شعراء تغزلوا بأم حسان، وأم عمرو، وأم معبد... الخ. وقد ذهب الدارسون مذاهب شتى في تفسير ذلك. ورأى بعضهم أنّ هذا الغزل يمثل احتذاء لصورة مثالية، كانت تقدّس في المرأة صفة الخصوبة، التي تؤول إلى أمومة تُعَدّ مهمة المرأة الأولى، وبذلك يستمر النوع، وتحيا القبيلة(١).

ولا نشاء هنا أن نتابع دقائق ظاهرة الغزل في الشعر الجاهلي، فنرصد الغزل بالمحاسن الخَلقية والخُلقية، وننبه على اندماجه بالمقدمات في أحيان كثيرة، عندما يكون غزلاً مطلعيّاً. ولا نسجل نوعين له هما الغزل العفيف والغزل المكشوف. ولا أن نشير إلى اتسامه بالحزن والألم، ولا أن ندرس صلته بغرض الشاعر الذي يضفي عليه نوعاً من السمات، سواء كان الغرض مدحاً أو هجاء أمْ رثاء...الخ. لأن ذلك قد يبعدنا عمّا نريد في هذه الدراسة، لذا نكتفي بما قدمنا، لننتقل إلى عنصر آخر من عناصر مفهوم الحياة عند شعرائنا الخمسة، وهو لعبة الميسر.

لعبة الميسر:

الميسر لعبة كان يمارسها أشراف القوم. وفيها تُذْبَح جزور، وتُقسم إلى عشرة أنصاب، فالكتفان كلّ منهما جزء، والزوْر جزء، والعضدان كل منهما جزء، والكاهل جزء... الخ. ثم يحضر الأيسار، وهم لاعبو الميسر، ويؤتى بالحرضة، وهو رجل يتألّه عندهم، لم يأكل لحماً قط بثمن. ويؤتى بالقداح، وعددها أحد عشر. سبعة منها لها حظّ إن فازت، وعلى أهلها غرم إن خابت. وأربع تثقل بها القداح، لا حظّ لها إن فازت، ولا غرم عليها، والقداح التي لها حظوظ هي الفذ والتوأم والضريب والحلس والمسبل، ثمّ المعلى، وله سبعة أنصاب إن فاز، وعليه سبعة إن خاب. والأيسار لا يكونون إلا سبعة يختار كل منهم قدحاً من السبعة

(١) أنظر: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الهجري الأول، لعلي البطل، ص ٦١.

المذكورة سابقاً. وان كانوا أقلّ لجؤوا إلى التتميم، ومعناه أن يأخذ أحدهم قدحَين من القداح، ويتحمل وزرهما. وفي المتمّم قال النابغة الذبياني:

إنّي أُتمِّمُ أيْساري وأمْنَحُهُمْ مَثْنَى الأيادِي وأكسُو الجَفْنَةَ الأدَما

وتُجْمَع القداح في قطعة جلد تسمى (الربابة) وتُسلَّم إلى الحرضة الذي يلف على يده قطعة ثوب لدفع المحاباة. ويقوم على رأسه رقيب، ويلْكز الحرضة القداح بشماله، فإذا نهد منه قدح دفعه إلى الرقيب... وإذا خرج المعلى مثلاً، أخذ صاحبه سبعة أنصاب، والعكس بالعكس... ولا يُغرَّم الذين فازوا من ثمن الجزور شيئاً، وإنما الغرم على من خابوا[1].

ومما يوثّق أن لعبة الميسر كانت موضع فخر عند الجاهليين قول لبيد بن ربيعة:

وَجَزُوْرِ أيْسارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِها بِمَغالِقٍ مُتَشابِهٍ أجْسامُها

أدْعو بِهِنَّ لِعاقِرٍ أو مُطْفِلٍ بُذِلَتْ لجيرانِ الجميعِ لِحامُها[2]

وها هو ذا طرفة بن العبد يفخر بقومه، واصفاً إياهم بأيسار لقمان، وهم الذين ييسرون على المعسر حياته، فيقول:

وهُمُ أيسارُ لُقْمانَ إذا أغْلَتِ الشَّتْوةُ أبْداءَ الجُزُرْ

لا يُلِحّونَ على غارِمِهِمْ وعلى الأيْسارِ تَيْسيرُ العَسِرْ[3]

التعفف في خطاب الجارة:

كان التعفف في خطاب الجارة تقليداً عربيّاً جاهليّاً مرعيّاً. ولم يقتصر تصويره على واحد من شعرائنا الخمسة، وهو (مالك)، بل تعدّاه إلى غيره من الشعراء، فإذا قال مالك:

وثالثةٌ: أن لا أُقَذِّعَ جارتي إذا كانَ جارُ القومِ فيها مُقَذَّعا

ردّدَ صداه لبيد بن ربيعة، فقال موصياً وناصحاً:

واعْفُفْ عنِ الجاراتِ وامْنَحْـ ـهنَّ مَيْسِرَكَ السَّمينا[4]

---

(١) المحبر، ص ٣٣٢ ــ ٣٣٥ .

(٢) ديوان لبيد، تحقيق عباس، ص ٣١٨. والأيسار: لاعبو الميسر. والمغالق: الأقداح . والنون في (بهن) تعود على المغالق التي ذكرها في البيت السابق.

(٣) ديوان طرفة، ص ٧٢. والأيسار: الذين يضربون بالقداح. وقوله «أيسار لقمان»: مثل. وأبداء الجُزُر: أشرف أعضائها.

(٤) ديوان لبيد، ص ٣٢٤.

وفاخَرَ عروة بن الورد بإغضائه عن جارته إن هبت رياح عاتية تكشف أسرار بيتها، فقال:

وإنْ جارتي ألْوتْ رياحٌ ببَيْتِها ... تَغافَلْتُ حتَّى يسترَ البيتَ جانِبُهْ(1)

وكذلك فاخر ذو الإصبع العدواني بدفء لسانه واتّقائه للفاحشات، وبالجود والأريحية قبلها، على نحو يذكرنا بفخر مالك بن حريم، فقال:

إنّي لعمرك ما بابي بذي غَلَقٍ ... عن الصَّديق ولا خَيْري بِمَمْنُونِ

ولا لساني على الأدنى بمنطلقٍ ... بالفاحشاتِ، ولا فَتْكي بِمَأمونِ(2)

الشواهد في سياقاتها:

ويطول بنا الكلام إذا رحنا نرصد كل بيت قيل في هذا الباب، لذا ندع ذلك، لننظر في سياق الأبيات الأربعة والعشرين، ضمن القصيدة التي جاء كلّ منها فيها. وهنا نرى أن امرأ القيس يسوق أبياته السابقة بعد أن يبكي الفراق، ويعبر عن ولوعه بالكواعب، ويصف مغامرة عشقيّة له مع إحداهن جاءت مصحوبة بأربع نسوة أخريات، فكان له ما كان معها.

أمّا طرفة في معلقته، فقد بدأ بالأطلال، ثم شبب بالمرأة التي شبهها بالغزال، وانتقل إلى وصف الناقة وصفاً دقيقاً يحتاج إليه كلّ من وصف الناقة من بعده، كما قال بعض النقاد القدماء. وراح بعدئذ يفخر فخراً ذاتيّاً: فهو فتى مقدام وجواد، ويفهم الحياة على أنها خمرة ونجدة ووصال غانيات. وكانت أبياته الشواهد جزءاً من فخره وفهمه للحياة.

وبشر بن أبي خازم تغزل في (عينيته) الحاوية لأبياته الشواهد، بفتاة تدعى (رميلة)، ثم دلف لرسم صورة عن الحياة في نظره، ليدخل في باب التفتي والضرب في الفلوات، ويخرج، من بعد، إلى وصف ناقته، وتشبيهها بالثور الوحشي المتوجس الذي تداهمه كل يوم نبأة من قنّاص يروم قتله، لذا فليقتنِصْ هو، وقد خلع مشاعره على الثور، ثلاث لحظات، بيانها: شرب الخمرة، ولعب الميسر، ومناغاة الحسان.

وعبيد بن عبد العزى السلامي استهل قصيدته بوقفة طللية، فبكى ووصف الصحراء، وذكر اعتساف الفيافي على ظهور العيس، وقال أخيراً: إنّ مناه أن يختبر ثلاثة أمور يقاوم بها الخوف من الموت، كما قاومه طرفة من قبل. وهي عنده: رفقة فتيان يركبون النواعج السريعة، ومعاقرة الخمرة التي كلما فرغت كؤوسها مُلِئتْ من جديد، والحظوة بفتاة هي ربّة خدر يضوع العطر من أردانها حين تمرّ.

---

(1) ديوان عروة، تح. أسماء أبو بكر محمد، ص ٤٨.

(2) المفضليات، رقم (٣١).

ومالك بن حريم الهمداني صاحب الرغائب الأربع، أظهر، أولاً، جزعه من الشيب بعد الشباب، ومرّ بذكر الحبيبة سلمى، وطفق يشبب بها. ثم راح يفاخر بإبائه ومروءته وبخصال أربع حدّدها. وانتقل من بعد ذلك إلى الفخر بقومه، وكرّ راجعاً لتعداد مآثر له أخرى، فهو قائد قومه ومكرم لضيفانه.

وخلاصة كل ما تقدّم حتى الآن، أن المقاطع الشواهد هنا، جاءت في أطر قصائد مركبة لا بسيطة. وكانت في الأعم الأغلب تندرج في معاني الفخر الذاتي، وتقدّم في الوقت ذاته صورة من صور الحياة الجاهلية، هي في الغالب حياة الشباب الذي يضجّ الشوق في إهابه، والذي يروم العَبَّ من مَلَذّات العيش، دفعاً لمنغصاته الكثيرة، وخلقاً لتوازن ربما كان عزيزاً... وهذا ينقلنا إلى التدقيق في صورة أخرى جاءت ترشح بالحزن والبكاء والقلق والغمّ والهمّ، ونقلتها لنا أشعار تتسم بذلك، أصالة واحتذاء.

الصورة الثانية للحياة:

لم تكن الحياة الجاهلية دوماً على النحو الذي صوره الشعراء الخمسة السالفون. فهي، في كثير من الأحيان، لم تُسلّم قيادها للناس، بل بالعكس واجهتهم بالقسوة والتجهّم والصدود، فأورثت فيهم حس الكآبة ومشاعر القلق والأسى. وإذا كانت الصورة الأولى هي الفعل فيما يُتاح، فإنّ الصورة الثانية هي الانفعال بما يحيط.

وقد قدّم الشاعر الجاهلي، في مواضع عديدة، تجارب فنية تنمّ على قلب ملوَّع، وتشي بشعورٍ ذاتٍ تفاعلت مع شرطها التاريخي، فكانت انطباعات منغصاتها أكبر رقعة، وأعمق وقعاً من باعثات الفرح والبهجة والاستبشار. الأمر الذي يعني أن تياراً من السوداويّة سرى في لجّة هذا البحر من الموروث الشعري الباذخ، حتى إننا إذا نظرنا بعيون شطْر من شعراء ذاك العصر إلى كأس الحياة، ألفيناها فارغة أو كالفارغة... إن الفراغ والسأم كانا يلفان روح الجاهلي، ويخليانها، إلى حد كبير، من بواعث الأمل وأسباب الرجاء. لذا اتشح ذاك الشعر، أو جلّه، ببرد التشاؤم، وأُفعِم بالفاجع القادم، والمؤسي المنتظر. وليس أدل على ذلك من قول امرىء القيس في فاتحة معلقته:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ ومَنْزِلِ ... بِسِقْطِ اللِّوى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

فمهما يكن في هذا البيت من احتذاء فني لتقليد سالف (مثل بكاء ابن حذام)، فإنّ قدرته على التمثيل تبقى قوية. وذلك لأن المقاطع الراشحة بالبكاء والعناء كثيرة جدّاً في قصائد الجاهليين. وهذا بشر بن أبي خازم يقول:

تَغَنَّى القلبَ مِنْ سلمى عناءُ ... فما للقلبِ مُذْ بانُوا شِفاءُ
وآذَنَ أهلُ سَلْمى بارتحالٍ ... فما للقلبِ إذْ ظَعَنُوا عزاءُ
فلمَّا أدبَروا ذَرَفَتْ دُمُوعي ... وجهلٌ مِنْ ذوي الشَّيْبِ البُكاءُ(١)

وبشر هنا يفسر حزنه وأساه: إنَّه الرحيل وتقطُّع صلات الود والتراحم. وهذا شأن يمثل مظهراً من مظاهر حياة البداوة، وسعي الناس فيها وراء الماء والكلأ.

ولم يكن امرؤ القيس وبشر الوحيدين في هذا الباب، فهذا عبيد بن الأبرص يقول:

عَيْناكَ دمعُهما سَروبُ ... كأنَّ شأنَيْهما شَعيبُ
واهيةٌ أو مَعينٌ مُمْعِنٌ ... مِنْ هَضْبةٍ دونَها لُهوبُ(٢)

وإذا كان عبيد لا يعلل سبب بكائه، فإن عمرو بن قميئة علله بالرحيل المبدل للوّدّ والمفسد للوئام:

نأتْكَ أمامةُ إلاَّ سؤالا ... وإلاَّ خيالاً يوافي خيالا
فذاكَ تَبدَّلَ مِنْ ودّها ... ولو شهدتْ لم تواتِ النَّوالا
وحثَّ بِهَا الحاديانِ النجاءَ ... مع الصبحِ لمَّا استثاروا الجِمالا
فلمَّا نأوا سبقتْ عَبرتي ... وأذرتْ لها بعدَ سَجْلٍ سِجالا(٣)

وممن بكى في حالة تراوحت بين الجزع والصبر أحيحة بن الجلاح القائل:

ألاَ إنَّ عيني بالبكاءِ تَهلَّلُ ... جزوعٌ صبورٌ كلُّ ذلك يُفْعَلُ
فإنْ تَعترِيني بالنهارِ كآبةٌ ... فليلي إذا أُمْسِي أَمَرُّ وأَطْوَلُ(٤)

ويطالعنا البكاء أيضا في ميمية لعلقمة بن عبدة عُدَّتْ سمطاً من سموط الدهر، يقول فيها:

أَمْ هلْ كبيرٌ بكى لَمْ يقضِ عبرتَهُ ... إثْرَ الأحبَّةِ يومَ البينِ مَشْكومُ

ويضيف علقمة مصوِّراً الشرور المحيقة بالناس آنئذ:

بلْ كلُّ قومٍ، وإنْ عزُّوا وإنْ كثُروا ... عَريفُهم بأثافِي الشَّرِّ مَرْجُومُ(٥)

(١) ديوان بشر، ص ١و٢.
(٢) ديوان عبيد، تح نصار، ص ١٢.
(٣) ديوان عمرو بن قميئة، تح خليل العطية، ص٥٥و٥٦.
(٤) الشعراء الجاهليون الأوائل، ص ٤٤٥.
(٥) ديوان علقمة، ص ٦٥.

وكان (الدهر) عند هذا الشاعر، وعند غيره، هو المسؤول عن التغير والتبدل والرمي بالرماح التي لا تخطىء أهدافها، فالمرء رهن لنُوَبه وطعناته المفاجئة، يقول عمرو بن قميئة:

يا ابنةَ الخَيْرِ إنّما نَحْنُ رَهْنٌ لِصُروفِ الأيّامِ بَعْدَ اللَّيالي
جلَّحَ الدَّهْرُ وانْتَحَى لِيْ وقِدْماً كانَ يُنْحي القُوى على أمْثالي
أقْصَدَتْني سِهامُه إذْ رَمَتْني وتولَّتْ عنه سُلَيمَى نِبالي
لا عَجيبٌ فيما رأيْتُ، ولَكِنْ عَجَبٌ مِنْ تَفَرُّطِ الآجالِ[1]

وربما كان الشاعر تميم بن أبي بن مقبل خير من لخص ثقل العيش على روحه التي كادت أن تتصدع، لأنها واجهت ما يشبه ليل امرىء القيس، بسدوله المُرْخَى وجوزه المتمطي، لذا أطْلَقَ هذه الأمنية:

ما أطْيَبَ العيشَ لَوْ أنَّ الفَتَى حَجَرٌ تَنْبُو الحوادِثُ عنهُ وهوَ مَلْمُومُ[2]

فالشاعر يأمل أن يكون المرء إذّاك صخرة يصدمها الدهر، وتحلّ بها النوائب، فلا يوهناها، بل يرتدان عنها كليلين، وتبقى هي سالمة ملمومة. وهو المعنى الذي عبر عنه الشاعر القديم مُتَمَنياً أن يكون الدهرَ كَمَنْ ينطح صخرة، فيُوهي قرنَه ولا يلحق بها أذىً:

كَناطِحِ صَخْرةٍ يوماً لِيُوهِنَها فلمْ يَضِرْها وأوْهَى قرنَهُ الوَعِلُ

فأمنية (تميم) إذن ألاّ يلحق الضرر بفتاه، وأن ترتد عنه طعنات الدهر المباغتة، فيبقى سالماً.

ولعلّ بعض الصور الفنية التي جاء بها الشاعر الجاهلي تؤكد كبر الكدر، وكمية الغم اللذين كانا يجبهان الناس آنئذ. وفي التعبير عن ذلك يعكس الشاعر بشر بن أبي خازم مشاعره على ناقته، التي شبهها بالثور الوحشي، فيقول عن هذا الثور الذي يفاجئه كلّ يوم صياد مع كلابه يريد اقتناصه، وكأنه يعني الإنسان الجاهلي:

لَهُ كلَّ يومٍ نَبْأةٌ مِنْ مُكَلِّبٍ تُريْهِ حياضَ الموتِ، ثُمَّتَ تُقْلِعُ[3]

فالثور الذي يقضّ مضاجعَه صوت صاحب الكلاب، فلا يذوق هناءة المرتع، ولا يحسُّ بالراحة بعد الرعي، يكاد يكون معادلا فنّيّاً للشاعر الذي يلحظ كلّ يوم نُذُرَ الخطر بعينيه، ويسمع أجراس المنية تدق في أذنيه. وإذا آمنّا بما قاله الناقد (م. خرابتشينكو) من أن «كل ما ينسكب في الصور والشخصيات يحمل طابع القلق والولع والمشاعر التي يعانيها الكاتب» إذا

(١) ديوان عمرو بن قميئة، ص ٤٥.

(٢) ديوان تميم، ص ٢٧٣.

(٣) ديوان بشر، ص ١٢٠.

آمنّا بذلك، صَحّ لنا الاستنتاج بأن مشاعر الثور الوحشي هي مشاعر الشاعر ذاته، الذي كان ناطقاً باسم الجماعة الإنسانية من حوله.

نستخلص ممّا تقدم أننا أمام مشهدين للحياة انعكسا على صفحة الشعر الجاهلي: مشهد يصور وقع الحياة على الناس رخيّاً رقيقاً، ساغ للشعراء معه أن يصفوا شهوة الناس للعيش الرغيد، المتمثل بشرب الخمرة ولعب الميسر ومناغاة الحسان وامتطاء الجياد ونصّ العيس والضرب في الفيافي والكرم والتعفف عن الجارات... ومشهد آخر نرى فيه وقع الحياة على الناس شديداً وثقيلاً، صحّ للشعراء فيه أن يروا عيون معاصريهم وقد امتلأت بالعبرات، وأن يسمعونا عقائرهم ترتفع بالشكوى من تقطّع حبال الود وأواصر الغرام، ومن نوائب الدهر الذي يرمي بشَرّه الناس أجمعين... أي إنّ الأفراح والمباهج من جهة، والأحزان المنغّصات من جهة أخرى، كانتا ثنائية تحكم عيش الناس آنذاك. وهي ثنائية تعبر عن تيّارين سَرَيا في أعماق أرواح الجاهليين، فعبّر عنهما شعراؤهم أفصح تعبير...إنهم كانوا يداوون الترحال بالحرص على الوصال، والفراغ بالضرب في الفيافي، وأفعال الدهر المميت بشرب الخمرة أحياناً، وحاجات الناس المعسرين بلعب الميسر الذي يتصدق الفائز فيه بربحه على المعوزين... وعلى الرغم من فخرهم بمداعبة الفتيات الغريرات، حافظوا على ذمة الجارة، وترفعوا عن فواحش القول وقوارصه.

وإذا كنّا هنا قد رصدنا صورتين من صور الحياة في الشعر الجاهلي فحسب، فإننا لا نزعم أنّ صور الحياة الجاهلية، بكلّ أشكالها، قد تمّ استيفاؤها، فثمّة صور للحياة لم تُدْرَس بعد من خلال الشعر. وفي مقدور الدارسين أن يُدلُوا دِلائهم في آبارها، وأن يُريقوا المداد في فحصها ودرسها، فقد ترك السابقون للاّحقين شيئاً كثيراً، ولم تقطع جهيزة قول كل خطيب.

المصادر والمراجع:

أولا المصادر:

- ابن الأبرص، عبيد: ديوانه، تح. حسين نصار القاهرة ١٩٥٧.
- ابن أبي خازم، بشر: ديوانه، تح. عزة حسن، دمشق ١٩٦٠.
- ابن أبي سلمى، زهير: ديوانه بشرح ثعلب، ط.دار الكتب، القاهرة ١٩٤٤.
- ابن أبي بن مقبل، تميم: ديوانه، تحقيق عزة حسن، دمشق ١٩٦٢.
- ابن حبيب، المحبر، تح. ألميزة ليختن شتيتر، بيروت، د.ت.
- ابن ربيعة، لبيد: ديوانه، تح. إحسان عباس، الكويت ط٢، ١٩٨٤.
- ابن العبد، طرفة: ديوانه، تح. لطفي الصقال، ودريّة الخطيب، حلب١٩٦٩.
- ابن عبد ربه: العقد الفريد، تح. أحمد أمين وصحبه، القاهرة ١٩٤٩، القاهرة ١٩٦٤.
- ابن قميئة، عمرو: ديوانه، تح. خليل العطية، بغداد ١٩٧٢.
- ابن الورد، عروة: ديوانه، تح. أسماء أبو بكر محمد، بيروت ١٩٩٢.
- امرؤ القيس: ديوانه، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩.
- الأصمعي، عبد الملك بن قريب: الأصمعيات، تح. أحمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٤.
- الجبوري، يحيى: قصائد جاهلية نادرة، القاهرة ١٩٦١.
- الضبي، المفضل: المفضليات: تح. أحمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة ١٩٧٦.
- المرزباني: معجم الشعراء، تح. عبد الستار فراج، القاهرة ١٩٦١.

المراجع:

١-أمين، أحمد: الصعلكة والفتوة في الإسلام، القاهرة، ١٩٥٢.

٢-البطل، علي: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، بيروت ١٩٨٠.

٣-الزركلي، خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠.

٤-سعيد، إدوارد: العالم والنص والناقد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٠.

٥-الفريجات، عادل: بشر بن أبي خازم الأسدي ــ حياته وشعره، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١.

٦-الفريجات، عادل: الشعراء الجاهليون الأوائل، بيروت، دار المشرق، ط٢، ٢٠٠٨.

٧-ويليك، رينيه، ورفيقه: نظرية الأدب، ترجمة محي الدين صبحي، دمشق ١٩٧٢.

صورة الأدب الجاهلي في المؤلفات التاريخية

تاريخ الرّسل و الملوك، لابن جرير الطبري نموذجاً

د. أحمد عبد المنعم حالو(*)

تقديم: في مقاربة البحث:

مما لاشك فيه أنّ كتب التاريخ، ومثلها الكثير من المؤلفات العربية في مجال الجغرافية البشرية، والاجتماع، والتراجم والطبقات، والرحلات وغيرها تزخر بمعطيات أدبية جمّة، من أخبار وأشعار، وخطب وأمثال، وكتابة أدبية راقية، وسوى ذلك مما تختص به كتب الأدب.

والحق أن ما سطّره هؤلاء المؤلفون من استشهادات أو كتابات أدبية، وإن جاء في غير كتب الأدب، هو من الأدب بمنزلة، ومن الأهمية بمكان لما انطوى عليه توجههم هذا من تصوير أدبي جاء رديفاً للواقعة التاريخية أو الاجتماعية، يساندها ويشدّ أزرها، ويبين عن أمور أخرى، ربما غفل عنها الخبر، ولم يحفل بها الراوي.

وقد يُقال أكثر من هذا في أهمية هذه المؤلفات من الوجهة الأدبية؛ إذ تنطوي على قطع أدبية دافقة بالحياة والقوة والجمال مما أنشأه المؤلف أو فاه به الراوي العربي بلسانه المبين واصفاً ومصوراً، وكله مما يؤسس لدراسات أدبية وعلمية متنوعة .

(*) الأستاذ المساعد للأدب الجاهلي في قسم اللغة العربية بجامعة البعث.

والواقع أن الآداب الأخرى قد سبقت إلى مثل هذا المنحى من نحو الفرنسية والإنكليزية، إذ يجد الباحث في تاريخ هذه الآداب فصولاً من التاريخ والمؤرخين، والفلاسفة والمفكرين، ممن تتميز كتاباتهم بخصائص الآداب من ناحية الصياغة وحرارة الفكرة والعاطفة، والاعتماد على التصوير البياني أكثر من اعتمادهم على الأسلوب التقريري الجاف (١).

فهذه هي الغاية، والدائرة التي يسعى البحث فيها أن يتبين صورة الأدب في مثل هذه المؤلفات، إنه وإن سعى في صورة معينة (الأدب الجاهلي) لمؤلف معين (ابن جرير الطبري) وفي جزئية الاستشهاد وتوثيق الأخبار، والربط بينها وبين ما قيل من أدب حولها شعراً أو نثراً، فهذا مما يقارب البحث إلى العلمية والموضوعية، ويباعد بينه وبين عمومية الطرح التي قد لا تتسع لها هذه الوريقات، بيد أنها خطوة في أرض أظنها بكراً، فعسى أن ينفع الإلماع وينبع الماء ويُقتفى مثل هذه الأثر، وتتسع دائرته لتشمل عصور الأدب كلها، وما طالعتنا به المكتبة العربية من أدب جاء في غير كتب الأدب.

ومهما يكن، فالمحاور البحثية الآتية ستجلو مثل هذا التوجه، محاولة قدر الإمكان بيان صورة الأدب الجاهلي من خلال التاريخ الجاهلي نفسه، وقائعه وأخباره، مما فاض به الراوي العربي أو دوّنه الكاتب التاريخي بدءاً من الحديث عن صورة الجاهلية في المؤلفات التاريخية «الطبري نموذجاً» وانتهاء بصورة الأدب فيما عكسه لنا من تصوير لواقع الجاهلية ومعطياتها المتنوعة.

صورة الجاهلية في المؤلفات التاريخية:

تتسم كثرة من المؤلفات التاريخية العربية، من نحو تاريخ الرسل والملوك لابن جرير الطبري، والكامل لابن الأثير، والبداية والنهاية لابن كثير بأنها لم توضع لفترة معيّنة، ولغرض محدد سوى التاريخ العام منذ بداية الكون، وإلى العصر الذي عاش به المؤلف.

بيد أن مجموعة أخرى مما يمكن حمله على المؤلفات التاريخية سار بها مؤلفوها سيراً آخر اتسم بخصوصية الاختيار، والوقوف على منحى دون منحى آخر، فمن ذلك ما دونه عروة بن الزبير عن غزوات النبي عليه الصلاة والسلام وحروبه، وما دوّنه معاوية من أخبار عبيد بن شريّة عن ملوك اليمن وما دوّنه زياد بن أبيه في مثالب العرب، ونحوه ما تخيّره الزبير بن بكار من أخبار الجاهلية(٢)، ومن ذلك أيضاً مدونات الزهري من أحاديث

---

(١) انظر كتابي د.محمد مندور: في الأدب والنقد، الأدب وفنونه، دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٧٨م، ١٩٨٠م، ص٥-٦، ص٧-٨، وانظر كذلك مختارات من كتب أدب العرب، أبو الحسن الندوي، دار الفكر الحديث، لبنان ١٩٦٥م، المقدمة.

(٢) انظر كتابه (الأخبار الموفقيات) تحقيق سامي مكي العاني، مطبعة العاني، بغداد١٩٧٢م.

رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولعل ابن إسحاق صاحب السيرة النبوية أشهرهم في هذا الباب [(١)].

ولا نبعد عن الصواب إذا ما قلنا إنّ الرواة الأولين لم يدوّنوا ما رووه لطلابهم سواء من روى الشعر الجاهلي منهم أو التاريخ الجاهلي من مثل محمد بن السائب الكلبي، فإنّ ابنه هشاماً هو الذي حمل مادة أخباره ودوّنها في كتبه والخليل بن أحمد الفراهيدي نفسه لم يخلّف كتاباً في النحو بل أملى إملاءات جمع منها سيبويه كتابه المشهور [(٢)].

غير أنّ موجة التدوين بدأت تتسع بتواتر عالٍ ،ويستطيع من يرجع إلى (كتاب الفهرست) لابن النديم أن يطلع على هذا النشاط التأليفي الذي لا يكاد يبلغه الحصر، فقد ترك هشام بن محمد نحو مئة وأربعين كتاباً، و كانت كتب المدائني لا تقل عنها عدداً، بينما خلّف الهيثم بن عدي خمسين مصنّفاً، وفي بعض هذه الكتب ما يشير إلى الاهتمام ببعض معطيات الجاهلية، ولاسيما أشعارها ككتاب أخبار خزاعة للمدائني، وأخبار طيّئ للهيثم، وكذلك أحلافها مع بعضها ومع جيرانها وقد نُشر الأصنام لابن الكلبي، وهو يمتلئ بالشعر الجاهلي مما يدل على أنه يملأ كتبه به [(٣)].

فهذه المؤلفات الجزئية في تاريخ العصر الجاهلي، والتي طالعتنا في بدايات التدوين، بقيت طرائقها في الاستشهاد بالشعر الجاهلي سارية المفعول إلى المؤلفين الآخرين، وعبر عصور طويلة متتالية نذكر من هؤلاء المسعودي، والطبري، وابن الأثير، وابن كثير، وغيرهم على أنّ الشعر الجاهلي المستشهد به في هذه المصادر ما هو إلا جزئيّة يسيرة أصرّ المؤلفون على نقلها، ودعم أخبارهم بها، وثمّة أمور أدبية أخرى كانوا يتناقلونها، أو يتخيّرونها مما يعرضه الرواة، يؤيدون بها أخبارهم، من نحو الخطب والأمثال والحكايات، وحتى أخبارهم تدخل في هذا الحيّز، لأنّ رواتها في الغالب جاهليون أو من أوائل الإسلاميين، ممن عاينوا الحدث، أو نقلوا صورته بتعبيرهم وتصويرهم .

وإذا ما عدنا أدراجنا إلى هؤلاء المؤلفين، ولاسيّما الطبري، الذي نودّ أن ننقل من رواياته صورة الأدب الجاهلي، فإنّ مثل هذا العمل منوط بنقل صورة خلفية واضحة الأركان عن الجاهلية نفسها أولاً بأول، ومن هنا كان التوجه فيما بين أيدينا من بحث إلى صورة الجاهلية في هذا المؤلف، يليها صورة الأدب بأنواعه المختلفة من أشعار وأخبار، وحكايات وأمثال، وخطب وأسجاع وسوى ذلك.

---

(١) العصر الجاهلي، د. شوقي ضيف، ص ١٥٩،-١٦١.

(٢) المصدر السابق ص ١٦٠.

(٣) العصر الجاهلي ص١٦١.

مع أنّنا في الحالين المذكورين قد لا نفي هذا البحث حقه، وعذرنا أننا مقيّدون ببحث صغير، وليس بدراسة أكاديمية شاملة، غير أنّنا نرجو أن نرسي بعض الأسس لمثل هذه الدراسات.

ولا ريب أنّ مطالعة الموضوعات الأولى من تاريخ الرسل والملوك تنبيك عن حقيقة هذا المؤلف وعن الموضوعات التي طرقها من نحو: «القول في الزمان ما هو؟ القول في كم قدر جميع الزمان من ابتدائه إلى انتهائه؟»[1].

ولك أن تجوز إلى موضوعات أخرى من مثل عصيان إبليس لربه، وأخبار آدم وحواء في الجنة، ثم هبوطهما إلى الأرض، وذكر الأحداث التي كانت في عهد آدم، وذكر وفاته، وما كان في أيام ابنه شيث، ثم ذكر الأحداث التي كانت في زمن نوح ثم زمن إبراهيم ثم أمر بناء البيت[2]، وهنا يدخل الطبري في الملامح الأولى للبيئة المكانية للعصور الجاهلية، وكان سبق إلى ذلك منذ حديثه عن آدم، وأنّه ترك موضعه الذي هبط فيه ليزور أرض مكة، ويتعرف موضع الكعبة فيها[3]، ويمكننا هنا، وعلى سبيل المثال أن نتبين شيئاً عن طريقة السرد ورواية الخبر ومحاولة توثيقه بالاستشهاد القرآني على بعض أحداثه، ففي هذا الخبر الذي عُنون له :(بذكر الأحداث التي كانت في عهد آدم عليه السلام بعد أن هبط إلى الأرض)[4] نجد ذكره لقابيل وهابيل والخلاف بينهما، والسبب الذي من أجله اختلفا، والخبر هنا برواية موسى بن هارون الهمداني عن عمرو بن حماد عن أسباط عن السدي عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس، وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم، فهذا سند الخبر، وفي رجاله من تُشدّ إليه الرحال في العلم والأخبار أمثال ابن عباس وابن مسعود وجماعة الصحابة الذين لم يحددهم غير أنّ هذا الجمع يساند بعضه بعضاً، فيذكر الراوي أنّه «كان لا يولد لآدم مولود إلاّ وُلد معه جارية، فكان يزوج هذا البطن جارية هذا البطن الأخر حتى وُلد له ابنان يقال لهما قابيل وهابيل، وكان قابيل صاحب زرع وكان هابيل صاحب ضرع، وكان قابيل أكبرهما وكانت له أخت أحسن من أخت هابيل وأنّ هابيل طلب أن ينكح أخت قابيل فأبى عليه، وقال هي أختي ولدت معي، وهي أحسن من أختك، وأنا أحق أن أتزوجها، فأمره أبوه أن يزوجها هابيل،

(١) تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الرسل والملوك، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، دون تاريخ ،(وهي المرادة عند الإطلاق) ج١ ،ص ٥- ٦.

(٢) تاريخ الرسل والملوك ١/ ١٧٦.

(٣) المصدر السابق ١/ ٩٣.

(٤) المصدر السابق ١/ ٩٣.

فأبى، وأنّهما قربا قرباناً إلى الله أيهما أحق بالجارية، وكان آدم يومئذٍ قد غاب عنهما، وأتى مكة ينظر إليها، قال الله لآدم: يا آدم هل تعلم أنّ لي بيتاً في الأرض قال: اللهمّ لا، قال: فإنّ لي بيتاً بمكة، فأته.....»[١] وفي تتمة الخبر أنّ كلاً منهما قرب قربانه، فتقبل قربان هابيل، فغضب قابيل، قال لأقتلنّك حتى لا تنكح أختي، فقال هابيل: ﴿إنما يتقبل الله من المتقين، لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك﴾ إلى قوله: ﴿فطوعت له نفسه قتل أخيه﴾[٢]

فطلبه ليقتله، فراغ الغلام منه في رؤوس الجبال فأتاه يوماً من الأيام، وهو يرعى غنمه في جبل، فرفع صخرة فشدخ بها رأسه، فمات وتركه بالعراء لا يعلم كيف يُدفن فبعث الله غرابين أخوين فاقتتلا فقتل أحدهما صاحبه، فحفر له، ثم جثا عليه فلما رآه قال: ﴿يا وَيْلَتى أعجزتُ أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي﴾[٣].

فهذا مثال من عشرات من الأخبار و الروايات التي اشتمل عليه هذا التاريخ، والكثير منها ينحو هذا المنحى في رواية الخبر، والاستشهاد عليه من آيات القرآن، ناهيك بترتيب الأحداث التي تُروى، فهي أيضاً مرتبة تقريباً على ما ورد في كتاب الله عزّ وجل من أمر الأمم السابقة، منذ بداية الكون، وإلى أن كانت الرسالة المحمدية لذلك لم يكن هناك من ضير في بيان المضمون العام للكتاب من خلال الاستشهاد بمثل هذا الخبر، يُضاف إلى هذا ما يتمتع به هذا الخبر ونحوه من درجة توثيقية إذ جاء موافقاً النصوص القرآنية، وكأنّه في مجال تفسير لها وتوضيح، وعلاوة على هذا وذاك فمثل هذه الأخبار والروايات والتي سترد تباعاً في ذكر عمارة الأرض، والأحداث التي شهدتها، ثمّ الحضارات التي قامت فيها وغيرها من الأخبار مما عرض له الطبري هي التي سنلتقط من خلالها ما أمكن مكونات الصورة الجاهلية التي سنعتمدها أساساً لصورة الأدب إبان تلك الفترة.

ويحسن التنبيه هنا على أمر يعدّ في غاية الأهمية وهو أنّ عناوين الأخبار في هذا التاريخ قد لا توحي بالمضمون الفعلي لها، وذلك أنّ الطبري لم يقتصر في أخباره ومروياته على العرب، بل امتدّ بتاريخه ليشمل ملوك الفرس وحضارتهم، وكذلك ملوك الروم، ومن العرب (ملوك اليمن) ثمّ الحبشة [٤]، ومن حكم بلاد الرافدين أمثال (بختنصر) وكان من أمره أنّه

---

(١) المصدر السابق ١/ ٩٣.

(٢) المائدة، الآيات: ٢٧ – ٣٠.

(٣) المائدة، الآية: ٣٠.

(٤) تاريخ الرسل والملوك ١/ ص ٣٥٧، ٣٦١، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٣٥، ٤٧٦، ٥٢٩، ٥٩٦ .

غزا بني إسرائيل في فلسطين و خرب بيت المقدس [1]، ولم ينج العرب من وطأته[2]، فهذه الأخبار جميعها فيها من المادة الجاهلية المكانية والزمانية، ومن تصوير صنوف الحياة المعاشية للعرب، وما كانوا عليه في مجال زروعهم وتجارتهم وحروبهم، وتجمعاتهم وملوكهم وفرسانهم وشعرائهم الشيء الكثير.

الصورة المكانية:

إنّ ما يطالعك به الطبري في تاريخه ومنذ صفحاته الأولى أنّه يؤسس لرسالة النبي عليه الصلاة والسلام، صحيح أنّه يخوض في تاريخ الأمم والملوك ويروي الأخبار تلو الأخبار مما يتعلق بعمارة الكون وبث الحياة في أنحائه، ولكن ثمّة خيط متواصل خفي وظاهر، من سيرة الأنبياء عامة والحنيفية خاصة (إبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام) وما تناثر حول ذلك من أخبار الأمم والملوك وسيرتهم حتى يصل إلى ولادة النبي عليه الصلاة والسلام فإذا ما وصل إلى ذلك أفاض في نسبه وأخباره قبل البعثة، ثم البعثة والهجرة، وقيام دولة الإسلام في يثرب، وما رافق ذلك من غزوات ومعارك وتشريعات إلى وفاته عليه الصلاة والسلام وما تلا ذلك من أخبار وأحداث، فالجاهلية التي نسعى لالتقاط صورتها وملامحها إنما هي من خلال هذا المنحى وحسب.

وللتدليل على ما ذهبنا إليه نعود أدراجنا إلى الخبر الذي أوردناه عن «ذكر الأحداث التي كانت في عهد آدم عليه السلام بعد أن هبط إلى الأرض» إذ نجد فيه نقطة التأسيس الأولى لمركز قريش وهو مركز تجمع بشري أولي للجاهليين العرب، ففي الخبر خروج آدم من مكان مهبطه إلى مكة ليأتي بيت الله[3] ولك أن تجوز إلى مثل هذه الأخبار أيضاً: ذكر الأحداث التي كانت بين نوح وإبراهيم خليل الرحمن عليهما السلام[4]، ثم ذكر إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام[5]، ثم ذكر أمر بناء البيت[6] ثم ذكر أنّ الله تعالى ابتلى خليله إبراهيم عليه السلام بابنه[7] ثم ذكر وفاة سارة وهاجر وإبراهيم[8] ثم ذكر خبر ولد إسماعيل بن

(١) المصدر السابق ١/ ص ٣٨٢.
(٢) المصدر السابق ١/ ص ٣٩٧.
(٣) المصدر السابق ١/ ص ٩٣.
(٤) المصدر السابق ١/ ص ١٥٠.
(٥) المصدر السابق ١/ ص ١٦٢.
(٦) المصدر السابق ١/ ١٧٦.
(٧) المصدر السابق ١/ ص ١٨٤.
(٨) المصدر السابق ١/ ص٢١٦ -٢١٩.

إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام[1] فإنّها جميعها تدور في فلك الحنيفية وما شرعه الله من حجِّ بيته الذي بناه إبراهيم وابنه إسماعيل بوحي السماء وما رافقه من شعائر السعي والطواف والرجم والوقوف بعرفات، ثم قبل هذا أو ذاك ماء زمزم الذي نبع لإسماعيل الرضيع، وكان السبب الرئيس في نزول قبيلة جرهم، بجوار هاجر وقيام التجمع البشري الأول الذي كان نواة حياة جاهلية متكاملة، ثم إسلامية ما زالت إلى يوم الناس هذا.

فهذا مقطع من الصورة المكانية لتجمع بشري وسط الجزيرة العربية «مكة» وثمّة مقطع آخر، أراد به الطبري الحديث عن الحيرة و الأنبار، الأرض والنازلة، وبدأ الخبر من يوم أُغري بختنصر بغزو العرب[2]، يقول: «فوثب بختنصر على من كان في بلاده من تجار العرب، وكانوا يقدمون عليهم بالتجارات والبياعات، ويختارون من عندهم الحب والتمر والثياب وغيرها، فجمع من ظفر به منهم فبنى لهم حيراً على النجف وحصنه، ثم ضمّهم ووكّل بهم حرساً وحفظة، ثم نادى في الناس بالغزو لذلك، وانتشر الخبر فيمن يليهم من العرب فخرجت إليه طوائف منهم مسالمين مستأمنين... فأنزلهم بختنصر على شاطئ الفرات، فابتنوا موضع عسكرهم بعد فسموه الأنبار، وخلّى عن أهل الحيرة، فاتخذوها منزلاً طيلة حياة بختنصر، فلما مات انضموا إلى أهل الأنبار، وبقي ذلك الحير خراباً»[3].

وفي خبر آخر عنوانه (الحيرة و الأنبار وما حوالي ذلك)[4] يحدّث عن هشام بن محمد، فيقول: «لما مات بختنصر انضم الذين أسكنهم الحيرة من العرب حين أمر بقتالهم إلى أهل الأنبار وبقيت الحيرة خراباً، فغبروا بذلك زماناً طويلاً، لا تطلع عليهم طالعة من بلاد العرب، ولا يقدم عليهم قادم، وبالأنبار أهلها، ومن انضم إليهم من أهل الحيرة من قبائل العرب من بني إسماعيل وبني معد بن عدنان....»[5] وهنا يبدأ الطبري الحديث عن تجمع مكاني بشري جديد لعرب الجاهلية هو (البحرين) ونازلته من تنخوا به من البطون و الأفخاد العربية فيعرج الطبري على السبب في ذلك مشيراً إلى كثرة العرب، وخروجهم من اليمن ومشارق الشام يطلبون المتّسع، فأقبلت جماعة منهم حتى نزلوا البحرين وفيها جماعة من الأزد نزلوها وهم عمران بن عمرو من بقايا عامر وهو ماء السماء بن حارثة وهو الغطريف بن ثعلبة بن امرئ القيس بن مازن بن الأزد، ثم عدّ الذين أقبلوا من تهامة من العرب، فمنهم

(١) المصدر السابق ١/ ص ٢٢٠ .
(٢) المصدر السابق ١/ ص ٣٩٧.
(٣) السابق ١/ ص ٣٩٧-٣٩٨.
(٤) السابق ١/ ص ٤٣٦.
(٥) السابق ١/ ص ٤٣٧.

مالك وعمرو ابنا فهم من قضاعة، ومالك بن زهير من أسد بن وبرة، والحيقار بن الحيق بن عمير من قنص، في قنص كلها، وهم قنص بن معد بن عدنان ولحق بهم غطفان بن عمرو بن الطمثان من ولد أفصى بن دعمى بن إياد بن نزار بن معد بن عدنان فتحالفوا على التنوخ وهو المقام والتآزر.

وفي الخبر، فتنخ عليهم بطون من نمارة بن لخم، ودعا مالك بن زهير جذيمة الأبرش بن مالك بن فهم بن غانم بن دوس الأزدي إلى التنوخ معه، وزوج أخته لميس بنت زهير وهو بذلك يمهد للحديث عن أقدم ملوك العرب، ثم إنّه لم يفته أن يحدد زمن الخبر فربطه بملوك الطوائف من القرى وكانوا ضعافاً منقسمين على أنفسهم مما أطمع فيهم العرب أن يلوا ما وراء بلادهم من بلاد العجم أو مشاركتهم فيها، فاهتبلوا ماوقع بين ملوك الطوائف من الاختلاف، فطلع من البحرين من تنوخ الحيقار بن الحيق في أخلاط من الناس فصاروا أشلاء في عرب الأنبار وعرب الحيرة وفهم أشلاء قنص بن معد بن عدنان، وإليهم ينسب عمرو بن عدي، وكان له شأن عند جذيمة الأبرش [1]، وهنا يدخل الطبري على خط الخبر ويرفض ما قاله حمّاد الراوية وينسبه للباطل ويقوي عليه رأي جبير بن مطعم في أنّ النعمان كان من ولد قنص بن معد بن عدنان، ثم عاد لمن طلع من تنوخ من البحرين إلى الحيرة والأنبار فعدّ منهم مالك وعمر وابنا فهم بن تيم الله من قضاعة، ومالك بن زهير من أسد بن وبرة وغطفان من عمرو بن الطمثان وغيرهم فيمن تنخ عليهم من عشائرهم وحلفائهم، وسواهم من نمارة وكندة وملكان، وهكذا حتى قدم الحيرة تبّع وهو من ملوك اليمن وهو أسعد أبو كرب بن ملكيكرب في جيوشه فخلّف بها من لم تكن به قوة من الناس ومن لم يقوَ على المضي معه، ولا الرجوع إلى بلاده وفي الخبر «وانضموا إلى هذا الحي واختلطوا بهم»، وفي ذلك يقول كعب بن جعيل من بني تغلب بن وائل:

وغـزا تُبّـعُ فـي حِمْيَـر حـتّ ... نـزل الحيـرةَ مـن أهـل عَـدَنْ[2]

قال: «وأقرهم تبّع على حالهم وانصرف راجعاً إلى اليمن، وفيهم من كل القبائل من بني لحيان، وهم بقايا جرهم، وفيهم جعفر وطيّئ وكلب وتميم»، ثم أخذ بالحديث عمن ملك فيهم: «مالك بن فهم، ثم عمرو بن فهم، ثم جذيمة الأبرش بن مالك بن فهم»، ثم دخل في تفاصيل ذلك[3].

---

(١) تاريخ الرسل والملوك ١/ ص ٤٣٨.

(٢) تاريخ الرسل والملوك ١/ص ٤٣٩.

(٣) المصدر السابق ص ٤٣٩- ٤٤٣ وانظر في خبر تبع ونزوله الحيرة، ثم ما كان من أمر نازلتها الكامل في التاريخ لابن الأثير ١/١٥٦ والروض المعطار للحميري ٢٠٧، ومعجم البلدان لياقوت الحموي٢/٣٣٠.

والحق أنّ الطبري لم يقتصر على بعض التجمعات البشرية الجاهلية دون بعضها الآخر، بل أولى الجميع الأهمية اللازمة، ففي حديثه عن اليمن، نراه يلازم المنهج القرآني في الأخبار عن ملوك اليمن، ولئن ربط القرآن فيما قصّه علينا من أمر بلقيس ملكة سبأ، بينها وبين سليمان عليه الصلاة والسلام، وما جاءه من خبرها عن طريق «الهدهد»[1] ثم انتقل في سورة أخرى ليحدثنا حديثاً آخر عن سليمان وداود عليهما السلام[2].

إنّ الطبري في أخباره عن اليمن بدأ البداية نفسها، فأخبر عن سليمان[3]، وعن غزواته، ومنها غزوته التي راسل فيها بلقيس[4]، وفيه ذكر لذي تُبّع ملك همدان الذي يقال إنّ بلقيس تزوجت منه[5]، ثم يعود ليفصّل الخبر كاملاً عن ملوك اليمن في أيّام قابوس وبعده إلى عهد بهمن بن إسفنديار[6]، فيذكر منهم ياسر بن عمرو بن يعفر الذي يقال له ياسر أنعم، لما كان ينعم به على شعبه[7]، ثم يذكر تُبّع، وهو أبو كرب بن ملكيكرب تُبّع من سبأ، ويذكر من سيرته ما يخصّ الأنبار والحيرة، فيذكر أنّه سلك الطريق الذي سلكه الرائش من اليمن فخرج على جبلي طيّئ، ثم سار يريد الحيرة والأنبار وأنّه خلف في الحيرة أقواماً من الأزد ولخم وجذام وعاملة وقضاعة، وكان انضم إليهم أقوام من طيّئ وكلب، وعاد قافلاً إلى اليمن وتبعه في ملكه وحروبه ابنه حسان بن تبع، وهو الذي غزا طسم وجديس وأفناهما[8]، وكان غزاهما من قبله جذيمة الأبرش، ثم انكفأ راجعاً لما قام حسان تبع بذلك، وقد خلّدت الشعراء هذا الحدث.

وكان الطبري في حديثه عن تبع قد أسس لتجمع إسلامي جديد على ما أجراه له من وصف في أيام الجاهلية، ونعني به يثرب، وكان تبع قد غزاها، وقتل من اليهود مقتلة كبيرة، لما بلغه من معاملتهما للأوس والخزرج، وهذا لا يعني أنّه لم يباشر الحرب معهما، أو أنّه غزا يثرب بسلام ،وحسب، بل إنه أعمل السيف فيها حتى جاءه نفر من يهود، ممن له علم

(١) سورة النحل.

(٢) سورة سبأ.

(٣) تاريخ الرسل والملوك ١/ ٣٤٤.

(٤) المصدر السابق ١/ ٣٤٥.

(٥) المصدر السابق ١/ ٣٥٠٤.

(٦) المصدر السابق ١/ ٤٠٣ وما بعدها.

(٧) المصدر السابق ١/ ٤٠٤.

(٨) طسم وجديس، من أهل البادية، وكانوا يتكلمون العربية، وممن ذكرهما من الشعراء الأعشى والنمر بن تولب، ينظر تاريخ الرسل والملوك ١/ ٤٥٠ - ٤٥٤.

بالكتاب فأخبروه أنه لن يستطيع الاستمرار بغزوه وعداوته لأنّها مهاجر نبي سيفد عليها فيما بعد، فارتد عنها، وكان الطبري أخبر أنه حين قدم مكة كسا الكعبة وأعظم من شأنها [1].

وللقارئ أن يجوز إلى مواقع جديدة لم يفت الطبري الحديث عن أممها وملوكها، ممن له مشاركة في أحداث تلك الفترة، فمن ذلك خبره عمن ملك من الروم أرض الشام بعد رفع المسيح عليه السلام إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم في قول النصارى [2]، ثم حديثه عن عمرو بن الظرب ملك من ملوك الشام من العماليق، وكان جذيمة الأبرش قاتله وقضى عليه[3]، وحديثه كذلك عن الزباء مشيراً إلى ملكها مابين شاطئ الفرات الغربي إلى تدمر، وكان جنودها من بقايا العماليق، ومن العاربة الأولى، وكان الطبري ساق حوادثها وأخبارها[4]مع جذيمة الأبرش، ثم مع ابن أخته عمرو بن عدي الذي ملك الحيرة بعده، ثم توالت الملوك إلى أن كان النعمان بن المنذر الذي قتله الفرس[5]، وقد أجرى ذلك كله بحديث أقرب إلى الأدب، شعره وأخباره، وحكايات أمثاله مما كان بين الزباء وجذيمة وعمرو بن عدي وقصير الذي ثأر لمقتل ملكه أيّما ثأر [6].

الصورة الزمانية:

قد لا نمتد في حديثنا عن الصورة الزمانية الامتداد الذي قمنا به حال حديثنا عن الصورة المكانية للجاهلية، إذ عرضنا لأشهر تجمعاتها، وملوكها، وشخوصها وما رافق ذلك من أخبار طالما عرضَتْ للزمان وشيء من تحديده، ولا ضير في ذلك ،فأي مراجعة في كتاب الطبري تنبئك عن الامتداد الزمني الذي عكف عليه إذ بدأ كتابه في (القول في الزمان ما هو)، وثنّى في (القول في كم قدر جميع الزمان من ابتدائه إلى انتهائه وأوله إلى آخره)، وانتقل إلى (القول في الدلالة على حدوث الأوقات والأزمان والليل والنهار)، ثم القول: (في هل كان الله عزّ وجل خلق قبل خلقه الزمان والليل والنهار شيئاً غير ذلك الخلق)[7]، وجاز إلى موضوعات أخرى ــ كما أسلفنا ــ عن إبليس، وخلق آدم، وبقائه في الجنة، هبوطه إلى

(١) تاريخ الرسل والملوك ٤٥٣/١.
(٢) تاريخ الرسل والملوك ٤٥٣/١.
(٣) المصدر السابق ٤٤٣/١.
(٤) المصدر السابق ٤٤٤/١ وما بعدها.
(٥) المصدر السابق ٤٥١/١.
(٦) المصدر السابق ٤٤٣/١ -٤٥١.
(٧) المصدر السابق ١٣/١ – ١٧.

الأرض، وقابيل وهابيل، ووفاة آدم وسوى ذلك[1] ثم انتقل متابعاً المنهج القرآني في سرد أخبار الأمم والأنبياء، ثم ملوك الأرض وما كان في أزمانهم، وما قاموا به وما تعرضوا له، فمنهم على سبيل المثال من الأنبياء وأبنائهم: (شيث بن آدم، ونوح، وإبراهيم، وإسماعيل، ولوط)، ومنهم من ملوك الفرس وغيرهم: (جم بن ويونجهان، وبيوراسب، نمرود.....) وسوى ذلك مما يدخل في التاريخ العام للأمم والحضارات الإنسانية[2]، وأما ما يتعلق بالجاهلية، فالطبري خاض في أزمانها خوضاً، فلم يدع منها شيئاً تقريباً، بدءاً من البذور الأولى لمجتمعاتها من نحو أمر بناء البيت، وما كان على يد إبراهيم عليه الصلاة والسلام من الشعائر، وما خالط ذلك من ولادة إسماعيل ونبع زمزم، والأمر بذبحه ثم فدائه، وبقائه في ذاك الوادي، ونزول جرهم في جواره، ثم زواجه[3]، ثم نسله الذي انتهى بالنبي صلى الله عليه وسلم[4]، مروراً بأخبار اليمن منذ سليمان وبلقيس[5]، وانتهاء بحملة أبرهة الحبشي «عام الفيل»[6]، على أنّه لم ينسَ ظهور سيف بن ذي يزن واستعانته بالفرس لإخراج الأحباش من بلده زمن أنوشروان[7]، ومروراً كذلك بيثرب زمن تبّع الذي غزاها وكان ذلك في زمن بهمن بن إسفنديار[8]، وبالحيرة والأنبار أيام أقدم ملوكها جذيمة الأبرش[9]، وما كان من غزوه لطسم وجديس[10]، وما وقع بينه وبين الزباء ملكة تدمر من الجاهلية الأولى[11]، وقضائه على عمرو بن الظرب من ملوك الشام[12]، ونحو ذلك إخباره عن تنوخ وإقامتهم في البحرين ثم هجرتهم تجاه العراق ونزولهم الحيرة والأنبار أيّام بختنصر[13].

(١) المصدر السابق ١/ ٥٥ – ١٠٤.

(٢) تاريخ الرسل والملوك ١/ ص (١١٢-١٢٢-١٦٢-٢٠٥) و(١١٩-١٢٣-٢٠١).

(٣) المصدر السابق ١/ ١٧٦-١٨٤-٢١٦-٢٢٠.

(٤) المصدر السابق ٢/١-٣٢-١٨.

(٥) المصدر السابق ١/٣٤٥.

(٦) المصدر السابق ١/٥٧٠.

(٧) المصدر السابق ١/٥٦٥.

(٨) المصدر السابق ١/ ٤٠٤ -٤٥٣.

(٩) المصدر السابق ١/ ٤٢٩.

(١٠) المصدر السابق ١/ ٤٤٣ -٤٥٠.

(١١) تاريخ الرسل والملوك ١/٤٥٠.

(١٢) المصدر السابق ١/ ٤٤٣.

(١٣) المصدر السابق ١/ ٣٩٨-٤٣٦.

فهذا ونحوه من أخبار الجاهلية الأولى، والجاهلية مابين النبيين الكريمين عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام والجاهلية الأخيرة قبل بعثته عليه الصلاة والسلام، هو مما أقبل الطبري على نقله وتصويره وبيانه وتوضيحه، وللقارئ أن يطالع هذه الأخبار وسواها مع أزمنتها ليقف على الصورة الزمانية للجاهلية في هذا المؤلف، وكله مما يتيح المجال أمامنا للانتقال إلى بعض المعطيات الجاهلية الأخرى، مما سنقف عليه أيضاً.

معطيات جاهلية أخرى:

طبيعي أن لا يقتصر الطبري في حديثه عن الجاهلية على الحدود المكانية أو الزمانية لها، وأن يخوض في الكثير من معطياتها مما يتعلق بمعتقداتها وعاداتها، وعلاقات قبائلها وبطونها بعضهم مع بعضها الآخر، وأيامها وحروبها وتحالفاتها، وأحوال أهلها في المعيشة و الرعي والتجارة، وأن يعرّج على صفات رجالها ونسائها ولاسيما ملوكهم، وما كانوا عليه من قصور ولبوس ورجال وجيوش، وسوى ذلك كثير من مستلزمات الحياة في مستوياتها المختلفة العليا والدنيا، غير أنّ ذلك لم يكن مخصوصاً في فصل أو باب، وإنّما يأتي في أثناء الأخبار الكبرى التي يسوقها عن الملوك والأمم من فرس وروم وعرب، فمن ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر والاستقصاء مما كان في الجاهلية الأولى، ومما ورد في خبر سليمان بن داود عليهما السلام، إذ عرض لملكة سبأ وما كان عليه قصرها وعرشها وبساتينها وحدائقها، وأهل مشورتها، ورأيها في الملوك والرسل، وهديتها إلى سليمان، ثم أقيالها وهم قادة جيشها وما ينضم تحت القيل من عدد وعدة، ومعرفتهم بصقل الأحجار الكريمة، وخرزها، ثم عبادتهم للشمس والقمر من دون الله عز وجل وسوى ذلك[١]، وكثير منه مما أشار إليه القرآن الكريم[٢].

وفي خبر آخر مما يدخل في الجاهلية التي سبقت بعثة النبي عليه الصلاة والسلام وفي ذكرى مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أرّخ له الطبري «في عهد كسرى أنوشروان عام قدم أبرهة الأشرم أبويكسوم مع الحبشة إلى مكة وساق إليها الفيل ،يريد هدم البيت الحرام...[٣]» فالخبر ــ كما يلاحظ ــ أرّخ له الطبري بالحادثة وكذلك شأنه في أخباره، وإن خالط ذلك ذكر السنوات، كقوله في هذا الخبر.... «وذلك لمضي اثنتين وأربعين سنة من ملك

(١) تاريخ الرسل والملوك ١/ ٤٩٠ -٤٩١.

(٢) سورة النحل، الآيات ٢٠ -٤٤.

(٣) تاريخ الرسل والملوك ٢/ ١٥٤.

كسرى أنوشروان، وفي هذا العام كان يوم جبلة[1]»، فالحادثة هي الأصل في أخبار الجاهلية، وهكذا إلى أن كان التاريخ الإسلامي بدءاً من الهجرة.

ومن المعطيات الجاهلية التي يشار إليها في هذا الخبر، وكله من باب التمثيل لا الحصر – كما أسلفنا – إرسال أهل المدن أطفالهم إلى البادية للإرضاع والنشأة الصحيحة جسماً ولغة – كما هي حادثة إرضاع النبي عليه الصلاة والسلام – وفصال الطفل بعد عامين[2]، وما ورد في هذا الخبر من ذكر للأوثان، أوثان قريش، وكراهية النبي لها هي والشعر[3]، هذا ويرتبط بالوثنية وجود أشخاص يقال لهم العارفون أو الكهّان، وكان العرب يذهبون إليهم ويعرضون عليهم أوضاعهم ويستشيرونهم في أمرهم، من نحو الكاهن الذي ذهبت إليه حليمة السعدية وزوجها يقصّون عليه ما وقع للنبي الكريم من حادثة شق الصدر[4]، وما تنبّأ به الكاهن من زوال للأصنام والأوثان ونشر الدين الجديد، وفي خبر العامري[5] الذي سأل النبي عليه الصلاة والسلام عن أمره مجموعة معطيات أخرى من وثنية قريش وتجارتها بين الشام والحجاز وعرض لعلائق من القربى بين أهل مكة ويثرب، وسوى ذلك كثير مما يطالعه القارئ في كل خبر من الأخبار التي يوردها الطبري، ولاسيما في خبره الذي ذكر به نسب النبي صلى الله وعليه وسلم «ذكر بعض أخبار آبائه وأجداده»[6] من نحو عبد المطلب، وعبد مناف، وهاشم، وقصي، وكلاب، ومرّة، وكعب، وهكذا إلى معد بن عدنان، ففيه معطيات كثيرة عن الجاهلية وأوضاعها، وكله وما سبق من أحاديث وإشارات إلى أخبار متعددة عدتنا في ولوج النقطة البحثية الجديدة المتعلقة بصورة الأدب الجاهلي في المؤلفات التاريخية.

صورة الأدب الجاهلي في المؤلفات التاريخية:

مما لا شك فيه أنّ المؤلفات التاريخية، وفي مقدمتها «تاريخ الرسل والملوك» لابن جرير الطبري نقلت فيما نقلته من صورة الجاهلية صورة مرافقة لهذه الجاهلية، جلّها من الأدب، وهي منه بمكان لما تحظى به من تنوع في فنونه من نثر وشعر، وما يمكن أن يتأتى منهما من خبر وحكاية وخطبة وسجع ومثل، واستشهاد بالشعر قصائده أو مقطعاته، أو أبياته

(١) المصدر السابق، الموضع نفسه.
(٢) المصدر السابق ٢/ ١٥٨-١٥٩.
(٣) المصدر السابق ٢/ ١٦١.
(٤) المصدر السابق ٢/ ١٦٣.
(٥) المصدر السابق ٢/ ١٦٤.
(٦) المصدر السابق ٢/ ٢٣٩-٢٧٦.

المفردة مما قاله شعراء تلك الفترة، أو جاء تعقيباً من الشعراء الذين تأخرت أزمانهم على ما تناهى إليهم من أمر هذه الجاهلية.

وسنعمد فيما يلي إلى جلاء هذه الصورة، وبيان ما تتميز به نثراً وشعراً، وما يتبع ذلك من توثيق أو تقييم لهذا الفن الأدبي أو ذاك، بدءاً من النثر، فيما اشتمل عليه من فنون الأخبار، والقصص والحكايات، والخطب، والأمثال، وسوى ذلك.

الأخبار:

ما من خبر ساقه الطبري إلا أتى به على الصورة المعهودة تقريباً في علم رواية الحديث الشريف، من حيث سنده وطرائقه ثم متنه، مع الاستشهاد عليه من القرآن أو الحديث أو الشعر إن كان ذلك مما يعاضد الخبر و يقويه، وكان سبق لنا في بداية هذا البحث الاستشهاد ببعض هذه الأخبار من نحو ما ذكره الطبري عن الخلاف الذي نشأ بين قابيل وهابيل، والسبب الذي من أجله اختلفا، وذكرنا في حينه أنّ الخبر من رواية موسى بن هارون الهمداني عن عمرو بن حماد عن أسباط عن السدي عن أبي مالك، وعن أبي صالح بن عباس، فهذا طريق، وطريق آخر: عن مرة الهمداني عن ابن مسعود، وثمة طريق ثالث: عن ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلّم، من غير أن يحددهم، ونحو هذا يُقال في سائر الأخبار التي رواها الطبري، فمن ذلك تمثيلاً لا حصراً خبره عن «تبع أيام قباذ وزمن أنوشروان، وتوجيه الفرس الجيش إلى اليمن لقتال الحبشة وسبب توجيهه إياهم»[1] قال مسنداً: «حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، قال حدثني محمد بن إسحاق»، ثم روى الخبر، قال: «كان تبع الآخر، وهو تبان أسعد أبو كرب حين أقبل من الشرق جعل طريقه على المدينة، وقد كان مرّ بها في بدأته لم يهج أهلها، وخلف بين أظهرهم ابناً له، فقُتِل غيلة، فقدمها، وهو مجمع لإخرابها، واستئصال أهلها وقطع نخلها، فجمع له هذا الحيّ من الأنصار حين سمعوا بذلك من أمره، ليمتنعوا منه، ورئيسهم يومئذ عمرو بن الطّلة أحد بني النجار.....»[2] وفي تتمة الخبر أنّه حار بهم، وكانوا قد ثبتوا له إلى أن جاءه حبران من أحبار يهود، ونهياه عن ذلك قائلين: «أيها الملك لا تفعل، فإنّك إن أبيت إلا ما تريد حيل بينك وبينها، ولم نأمن عليك عاجل العقوبة، فقال لهما: ولم ذاك؟ فقالا: هي مهاجر نبي يخرج من هذا الحيّ من قريش في آخر الزمان، تكون داره وقراره[3]».

---

(١) تاريخ الرسل والملوك ٥٢٩/١.

(٢) تاريخ الرسل والملوك ٥٣٠/١.

(٣) المصدر السابق ٥٣٠/١.

ولم يفت الطبري أن يعود لتوثيق الخبر ثانية مفصلاً في رجاله الذين تناقلوه إلى أن وصل إلى سمع ابن إسحاق خاصة، قال: «فهو كما ذكر لي ابن حميد عن سلمة عن ابن إسحاق عن يزيد بن عمرو عن أبان بن أبي عياش عن أنس بن مالك عن أشياخ من قومه ممن أدرك الجاهلية»[1] ولم يفته أيضاً أن يربط الخبر ببعض ما قاله شعراء الأنصار من الشعر في موقفهم هذا، وامتناعهم من تبع، فروى لخالد بن عبد العزى.... من بني النجار:

أصحا أم انتهى ذكر — أم قضى من لذة وطره

وفيها يمدح عمرو بن الطلّة، يقول:

سيد سامى الملوك ومن — يغزُ عمراً لا يجد قدره[2]

«تسعة أبيات» وروى بيتين آخرين لأنصاري آخر من غير أن يحدد اسمه، وذلك في هذه الجزئية فقط من الخبر، وثمة أشعار غيرها في تتمة ما رواه.

فهذا ما قيل في سند هذا الخبر، وبعض ما ورد فيه من استشهاد شعري، وأما إذا ما نظرنا في متن الخبر ومضمونه، فهو -كما لا يخفى- يتحدث عن وقائع وأيام جاهلية لأحد تبابعة اليمن وملوكها، وكان قد امتد في غزواته وحروبه إلى شمالي الجزيرة وغيرها من الأصقاع، إلا أنّه من ناحية ثانية يعد من جملة إرهاصات النبوة، والإخبار ببعض أحداثها، مما قد لا يتأتى إلا لخاصة أهل العلم من أصحاب الديانات السابقة، وهو ما انطوى عليه الخبر، وهو مما جعل ابن إسحاق يتلقفه ويرويه، وابن إسحاق هذا «كان مولى آل مخرمة بن المطلب بن عبد مناف، وكان من علماء الناس بالسِّير، قال الزهري: لا يزال في الناس علم ما بقي مولى آل مخرمة، وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك[3]»، وهذا مما يضفي على الخبر الثقة، ويدفع بقارئه إلى قبوله، ولا سيما من حيث الحدث التاريخي، وأما ما ورد فيه من شعر، فلا ينظر إليه النظرة السابقة، وهذا ما أشار إليه ابن سلام في تتمة حديثه عن ابن إسحاق، قال: «فقبل الناس عنه الأشعار وكان يعتذر منها، ويقول: لا علم لي بالشعر أُتِينا به، فاحمله، ولم يكن ذلك له عذراً، فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قطّ، وأشعار النساء فضلاً عن الرجال، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود، فكتب لهم أشعاراً كثيرة، وليس بشعر، وإنما هو كلام مؤلف معقود بقواف....[4]».

---

(١) المصدر السابق ٥٣٠/١.

(٢) المصدر السابق ٥٣٠/١-٥٣١، وانظر أشعاراً أخرى فيما يلي من صفحات هذا الخبر.

(٣) طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة ص١٩/٨/١.

(٤) المصدر السابق ٨/١.

والواقع أنّ ابن إسحاق قد سُبق في عمله من قبل عبيد بن شرية، إذ كان يضمن خبره التاريخي كثيراً من الشعر الذي قيل فيه، ومن هنا أصبح هذا العمل سنة، وأصبحت رواية الأخبار التاريخية رواية للشعر الجاهلي نفسه، وهؤلاء الإخباريون السابقون منهم واللاحقون، لا يمكن أن يُنكر أثرهم في رواية الشعر الجاهلي، وقد رووا شعراً صحيح النسبة إلى أصحابه، ولكنهم ألحقوا في الشعر الجاهلي الصحيح أشعاراً مصنوعة كثيرة؛ الأمر الذي يتطلب من الباحث أن يكون على حذر شديد في تعامله مع مثل هذه الأشعار[1].

وقد يكون من المفيد أن لا نترك هذه الجزئية الأدبية من الصورة التي نودُّ رسمها عن الأدب الجاهلي في المؤلفات التاريخية من غير أن نقف وقفة يسيرة مع متعلقات الأخبار من نحو قصها، وما يجري فيها من حكايات.

القصص والحكايات:

يمكننا القول إنّ من يبتغي بناء بحث علمي متكامل يجد بغيته فيما رواه الطبري أو دوّنه في تاريخه، بل إنّ الباحث يستطيع أن يقيم دراسة فنية معاصرة في تحليل هذه الأخبار، وما يتصل فيها من قص أو حكاية من الوجهة السردية، كما مضى إلى ذلك مثلاً الكاتب محمد القاضي في كتابه «تحليل النص السردي[2]، وثمة نصوص قام بتجليتها وتحليلها لا تبعد عمّا قدّمه الطبري، ولا سيما مقبوسه الأدبي التاريخي «محبوبة جارية المتوكل»، وكان قد وقف في عمله على مقاطع النص، معنوناً لها بما يلزم، ثم انتقل لثنائيات النص من ظاهر وباطن، وفعل وردّ فعل، وسرٍّ وانكشاف، وخاض في مستوى الفواعل «الشخصيات» من حيث هي فردية وجماعية، وجامدة ونامية، ورئيسة وثانوية، ودرس العلاقات فيما بينها من اتصال وانفصال، وفاعلية ومفعولية، وعرّج كذلك على مستوى الخطاب، والأساليب، ومستوى الدلالة»[3].

فهذا منحى، وثمة منحى آخر منطلقه ذاك الجدل الذي قام حول التاريخ هل هو علم أو فن، فمما قيل في ذلك: «إنّ التاريخ قصة، والقصة إنشاء أدبي، والإنشاء فن، ومن السخف أن ترى في التاريخ علماً بالمعنى الصحيح، وذهب آخرون إلى أن يكون له شيء من طريقة البحث في العلم الصرف، وفي الجمع والاستقصاء والنقد والتصنيف، وشيء من صفات العالم الطبيعي في الموضوعية والحياد، وقد صار المؤرخون يبتعدون عن شطحات الخيال في سرد

(١) العصر الجاهلي، د.شوقي ضيف، ص١٥٥ وما بعدها.
(٢) المصدر المشار إليه أعلاه من طبع دار الجنوب للنشر، تونس١٩٩٧م.
(٣) المصدر السابق، الصفحات ٧٥-٩٠.

القصص الخيالية، وراحوا يناقشون وينتقدون وينتفعون بالسجلات والمخطوطات، وقد جمعوا تجاربهم، ودوّنوا طرائقهم في التأليف[1]».

وإزاء هذا النص في الموازاة والتقارب بين الخبر التاريخي والقصة، وما قد يتأتى منهما على طرائق العلم والبحث، فالملاحظ أن الطبري في أخباره وقصصه قد سبق إلى كثير من معطيات علم التاريخ، من نحو جمعه واستقصائه، وتوثيقه لأخباره، مع تعدد طرقه في رواية الخبر الواحد، وعرضه كذلك لرواياته المختلفة تاركاً الحكم للقارئ أو مردفاً بشيء من النقد أو الترجيح لبعض ما رواه[2]، وسوى ذلك.

ولكن ما ذكرناه لا يعفي كتّاب التاريخ، والطبري واحد منهم، من إيرادهم للقصص والحكايات التي لا تخلو من شطحات خيالية، أو التي لا تتفق مع واقع الأحداث، بل إنّ بعض المؤرخين المحدثين نسب الكثير من أعمالهم إلى ما يمكن تسميته بالأساطير والخرافات[3]، ويمكننا أن نشير في عجالتنا هذه إلى بعض ما أورده الطبري من قصص وحكايات لا تخلو من شطحات الخيال ومسحة الأساطير في تاريخه العام، وفي أخباره عن الجاهلية، من نحو قصة شعيا بن أمصيا أحد أنبياء بني إسرائيل وخبره مع ملك من ملوكهم، وما كان في أيامه من غزو بيت المقدس من قبل سنحاريب البابلي، وكيف ردّ الله هذا الغزو عنه بفضل شعيا وبركة دعاء الملك وجله من آيات القرآن الكريم وكلماته[4]؟ ونحوه ما ورد في حكاية شمسون[5] ثم ما ورد في خبر جرجيس ومعجزاته، فيما كان يدعو إليه أحد الملوك لاتباع دينه[6]، وغيرها.

ويمكننا كذلك التمثيل لأخبار الجاهلية مما هو أقرب للخيالات والشطحات من الواقع بأخبار تبابعة اليمن وما خالطها من قصص وحكايات[7]، وهجرة قبائل تنوخ وغيرها، وما اعترى تحديد زمنها من ضعف وبعد عن الواقع[8]، ونحو ذلك أخبار جذيمة الأبرش، والزباء ملكة تدمر، وما قيل من زوال حكمها على يد عمرو بن عدي، وما كان لقصير من يد في

(1) منهج البحث وتحقيق النصوص، د.يحيى الجبوري، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت1993، ص16-17.

(2) ينظر مثلاً نقده حماداً برواية فيما ذهب إليه من نسب النعمان وتقديمه رأي جبير بن مطعم عليه، تاريخ الرسل والملوك 1/437-438.

(3) تاريخ العرب والإسلام، د.نبيه العاقل، مطبوعات جامعة دمشق، الصفحات95،169،170.

(4) تاريخ الرسل والملوك 1/378.

(5) المصدر السابق 1/464.

(6) المصدر السابق 1/465-476.

(7) المصدر السابق 1/532 وما بعدها.

(8) تاريخ العرب والإسلام، ص169 وما بعدها. ونحوه ما عرضه الشيخ أحمد الجاسر، بحوث ومقالات في اللغة/228.

ذلك[1]، وكله مما نهج فيه المؤرخون منهجاً تباينت وقائعه مع ما ورد في مصادر التاريخ الروماني[2]، واختلط بكثير من القصص والحكايات.

فهذه نافذة على محتوى واسع يلزمه الكثير من الدرس والبحث، وإنّما هو الاجتزاء ومجرد الإشارة، حتى ينبري من يقوم هذا المقام، وعليه يمكننا أن ننتقل إلى جديد، فنعرض للخطب والأسجاع، مما وقف عليه الطبري من أدب الجاهلية.

الخطب والأسجاع:

تـكوّن الخطب والأسجاع ونحوها مما كان يجري بين العرب من مفاخرات ومنافرات وحوارات وسوى ذلك، مادة خصبة للمؤلف التاريخي للاستدلال والتوثيق، إلا أنّ الطبري في أخباره عن الجاهلية لم يتوسع في هذا الباب، فما ذكره هنا قليل لا يوازى بما استشهد به من شعر، ومن فنون القول الأخرى، غير أنه لمّا وصل بتأريخه إلى صدر الإسلام عاد إلى بعض الاستشهاد، فأورد بعض خطبه عليه الصلاة والسلام[3]، وعرّج على بعض خطب الوفود (وفد تميم)، وما كان من ردّ ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري على خطيبهم عطارد ابن حاجب التميمي[4].

على أننا قد نجد الطريق لاحبة لإعذار الطبري في قلة ما استشهد به في هذا المجال، وذلك أنّ الشعر مما يسهُل حفظه، والمشافهة به، ونقله من جيل إلى جيل، مما قد لا نجده مع الموروث النثري من خطب وأسجاع وحكم ووصايا، وغير ذلك، وهو ما عبّر عنه الرقاشي بقوله «ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يُحفظ من المنثور عشره، ولا ضاع من الموزون عشره[5]»، وقريب منه ما قاله أبو عمرو بن العلاء: «ما انتهى إليكم مما قالتِ العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير[6]».

ومهما يكن فمما عرضه الطبري من أحداث الجاهلية دون أن يستشهد عليه بما رافقه من خطبة وسجع وسوى ذلك، ما كان من أمر هاشم بن عبد مناف، إذ ورث عن أبيه السقاية

(١) تاريخ الرسل والملوك ٤٤٣/١ وما بعدها.

(٢) تاريخ العرب والإسلام، تُنظر دراسته للتدمريين.

(٣) ينظر من ذلك تاريخ الرسل والملوك، المواضع ١١٥/٢، ٣٣٧، ٤٠٢، ٤٣٣، وهذه الخطب مما روي من جمهرة خطب العرب، أحمد زكي صفوت، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت، المواضع: ١٤٨، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٨.

(٤) ينظر تاريخ الرسل والملوك ٣٧٨/٢، وجمهرة خطب العرب/١٦٣.

(٥) البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، نسخة مصورة عن الطبعة الرابعة، نشر بيروت، ٣٨٧/١.

(٦) طبقات فحول الشعراء، لابن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدني، القاهرة١٩٧٤، ٢٥/١.

والرفادة، وما كان من حسد أمية بن عبد شمس بن عبد مناف له، فتكلف أن يصنع صنيعه من إطعام الطعام ونحوه، فلم يقدر، فشمت به ناس من قريش، فغضب ونافر هاشماً، وجعلا بينهما الكاهن الخزاعي، فنفر هاشماً عليه وقدمه، إلى آخر الخبر[1]،فهذا بتفاصيله مما ذكره الطبري، دون أن يعرض لما سجع به الكاهن الخزاعي، وهو ما حفل به ابن الأثير في تاريخه[2]، فروى الحادثة وما سجع به الكاهن، وهو قوله: «والقمر الباهر، والكوكب الزاهر، والغمام الماطر، وما بالجو من طائر، وما اهتدى بعلم مسافر، من منجد وغائر، لقد سبق هاشم إلى المآثر، أول منه وآخر، وأبو همهمة بذلك خابر»، وكان أبو همهمة ممن رافقهما في هذه الرحلة.

ومما رواه الطبري من أخبار مقرونة بخطبها وأسجاعها ما كان من تنافر عبد المطلب ابن هاشم وحرب بن أمية إلى النجاشي الحبشي، فأبى أن ينفر بينهما، فجعل بينهما نفيل بن عبد العزى من ولد عدي بن كعب، فقال لحرب: «يا أبا عمرو، أتنافر رجلاً هو أطول منك قامة، وأعظم منك هامة، وأوسم منك وسامة، وأقل منك لامة، وأكثر منك ولداً، وأجزل منك صفداً، وأطول منك مذوداً»، فنفره عليه، فقال حرب: «إن من انتكاث الزمان أن جعلناك حكماً[3]».

وكذلك روى الطبري خبر استعانة ربيعة بن نصر اللخمي أحد ملوك اليمن بسطيح الذئبي وشق بن صعب الأنماري، وهما ممن كانت لهما شهرة كبيرة في الكهانة، في تفسير رؤيا أفزعته تشير إلى نزول الأحباش أرض اليمن، وحكمهم لها، مردفاً الخبر بما قاله كل من سطيح وشق[4]،ونحوه كذلك خبر رؤيا كسرى ليلة مولده عليه الصلاة والسلام، واستعانته ببعض العرب في تفسيرها، وهو عبد المسيح بن بقيلة الذي استعان بسطيح الكاهن، مردفاً الخبر بالأسجاع والأشعار[5] وكان يمكن عرضها لولا ضيق المجال.

ومهما يكن فما ذكرناه، وما أشرنا إليه ربما كان كافياً للانتقال إلى باب آخر من أبواب النثر الفني، ونعني به الأمثال، وما دار حولها من مناسبات وقصص ساعدت في نسبتها لأدب الجاهلية مما سنأتي على تفصيله وبيانه.

(١) تاريخ الرسل والملوك، ١٣/٢ ونحو ذلك خبره عن خطبة النبي صلى الله عليه وسلّم من خديجة بنت خويلد ٣٥/٢ وما بعدها دون أن يروي خطبة أبي طالب فيها وهي معروفة مشهورة ومصادرها كثيرة.

(٢) الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت١٩٦٥، ٦/٢. وجمهرة خطب العرب/٢٧٨

(٣) تاريخ الرسل والملوك ١٣/٢-١٤، وجمهرة خطب العرب ١٠٠/١.

(٤) تاريخ الرسل والملوك ٥٣٥/١ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق ٥٧٩/١-٥٨١، وجمهرة خطب العرب ٩٤/١.

الأمثال:

لئن أصاب بعض فنون النثر الجاهلي كالخطب والأسجاع ما أصابها من قلة استشهاد بها في بعض المؤلفات التاريخية، كتاريخ الطبري الذي نحن بصدده، وكنا عللنا لقلة الاستشهاد به، فإنّ الطبري نفسه في كثير من أخباره كان يأنس بالأمثال الجاهلية، فيستشهد بها، ويرويها مع قصصها، وما كان من أحداثها ومسبباتها، ولا سيما في أخباره عن الزباء وجذيمة الأبرش، وما كان بينهما من أخبار وسفارات وحروب وسوى ذلك[١].

وربما كان هذا الاستئناس بالأمثال، والاستشهاد بها، من كونها لا تتغيّر، وأنّها تظل بصورتها الأصلية، وذلك بحكم إيجازها، وكثرة دورانها على الألسنة، وقد سارع العرب إلى تدوينها منذ أواسط القرن الأول الهجري، وتوالى التأليف فيها إلى أن ذكر الميداني في كتابه مجمع الأمثال أنّه عاد إلى ما يربو من خمسين كتاباً أُلف فيها[٢].

وإذا كان المدونون للأمثال قد خلطوا بين الأمثال الجاهلية والإسلامية، بحكم ترتيبهم لها على الطريقة الأبجدية، فإنّ الطبري كفانا مؤنة التميز بين هذه وتلك، إذ إنّه كان يسوق الأمثال من خلال الأحداث والأخبار التي وقعت في أيام الجاهلية بحكم ابتدائه بالإخبار عنها أولاً بأول.

وللتمثيل بما ساقه الطبري في بعض مواضع كتابه من الأمثال، ولا سيما في أخبار جذيمة والزباء، مما أشرنا إليه آنفاً قولهم: «تعطي العبد كراعاً فيطمع في الذراع»[٣]، وقصة المثل أن عمرو بن عدي اللخمي ابن أخت جذيمة الأبرش، وكان كما يُقال ممن غيبته الجن، إلى أن عثر عليه رجلان كانا يريدان زيارة جذيمة والإقامة عنده، وكان برفقتهما قينة، فأطعمته كراعاً، فمدّ يده إلى الطعام ثانية، فقالت ما قالته، وفي تتمة الخبر أنهما حملاه إلى جذيمة، وأنّه أعطاهما ما سألاه فاختارا أن يكونا نديمي الملك، فكان لهما ما أرادا، وبهما يضرب المثل كذلك.

ونحو هذا ما ساقه الطبري في هذه الأخبار قولهم: «شبَّ عمرو عن الطوق[٤]»، و«رأي فاتر وغدر حاضر»، و«إنّي لأرى أمراً ليس بالخسا ولا الزكا[٥]»، و«لا يُطاع لقصير أمر»، و«أدأبَ عروس ترى[١]»، و«دعوا دماً ضيعه أهله[٢]».

---

(١) تاريخ الامم والملوك ١/٤٤٠ وما بعدها.

(٢) ينظر العصر الجاهلي، د. شوقي ضيف/٤٠٤.

(٣) تاريخ الرسل والملوك ١/٤٤٢.

(٤) المصدر السابق ١/٤٤٣، وثمة قصة المثل.

(٥) المصدر السابق ١/٤٤٤، وثمة قصة المثلين المذكورين.

ومن الأمثال التي ذكرها الطبري تعقيباً على مثل سبق ذكره، وما زال في حديثه وروايته قولهم: «ببقـة أُبرم الأمر»، و«خير ما جاءت به العصا[3]»؛ وهي الفرس التي نجا عليها قصير حين أحاطت جنود الزباء بملكه جذيمة، ونحوه «لمكر ما جدع قصير أنفه[4]».

ومن الأمثال التي رواها الطبري من خلال الأشعار التي قالتها العرب مستشهدة بالمثل وما جرى من خبره قول متمم بن نويرة:

وكنا كندماني جَذيمة حِقبَة ... من الدهر حتّى قيل لن يتصدعا

فلما تفرقنا كأني ومالكا ... لطول اجتماع لم نبت ليلة معا[5]

ونحوه قول نهشل بن عميرة بن جابر التميمي مشيراً إلى المثل: «لا يُطاع لقصير أمر» .

ومولى عصاني واستبدّ برأيه ... كما لم يُطع بالبقتين قصير[6]

ونحوه قول المتلمس الضبعي مشيراً إلى المثل: «لمكر ما جدع قصير أنفه».

ومن حذر الأوتار من حزّ أنف ... قصيرٌ وخاض الموت بالسيف بَيْهَسُ[7]

ولعل هذا المستشهد به من الشعر في مجال الأمثال المروية[8] قد فتح الباب لولوج النقطة البحثية الأخيرة من صورة الأدب الجاهلي في المؤلفات التاريخية، ونعني بها الشعر.

الشعر:

سبق أن ذكرنا أنّ رواة الأخبار التاريخية ضمنوا أخبارهم كثيراً من الشعر الجاهلي، وكانوا رووا شعراً صحيح النسبة إلى أصحابه ولكنهم -والحق يُقال- ألحقوا في الشعر الجاهلي الصحيح أشعاراً مصنوعة كثيرة، مما يتطلب من الباحث أن يكون على حذر في تعامله مع مثل هذه الأشعار.

---

(1) المصدر السابق ٤٤٥/١، وثمة قصة المثلين المذكورين.

(2) المصدر السابق ٤٤٦/١، وثمة قصة المثل.

(3) المصدر السابق ٤٤٥/١ وثمة قصة المثلين المذكورين.

(4) تاريخ الرسل والملوك ٤٤٧/١ وثمة خبر المثل.

(5) المصدر السابق ٤٤٣/١ وكان الطبري روى شعراً آخر وردت فيه الإشارة إلى هذين النديمين لأبي خراش الهذلي.

(6) تاريخ الرسل والملوك ٤٤٥/١، وثمة شعر آخر رواه الطبري حول المثل.

(7) المصدر السابق ٤٤٧/١ وثمة شعر آخر رواه الطبري حول المثل، وينظر ديوان المتلمس الضبعي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة، ١٩٧٠، ١١٣/١.

(8) تنظر كذلك الأشعار المروية حول المثل الشائع "جزاء سِنِّمار" و"تاريخ الطبري" ٤٤٩/١-٤٥٠.

وسبق أن ذكرنا ما قام به ابن إسحاق من إدخال لهذه الأشعار المصنوعة فيما رواه من سيرة ومغاز، وهو ما توقف عنده ابن سلام بقوة، ومن ذلك حديثه: «وكان ممن أفسد الشعر وهجنه، وحمل كل غُثاء منه محمد بن إسحاق.... فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط، وأشعار النساء فضلاً عن الرجال، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود، فكتب لهم أشعاراً كثيرة وليس بشعر... أفلا يرجع إلى نفسه فيقول: من حمل هذا الشعر؟ ومن أدّاه منذ آلاف من السنين، والله تبارك وتعالى يقول: ﴿فقطع دابر القوم الذين ظلموا﴾[1] أي لابقية لهم[2]».

بيد أنّ ما سنّه ابن إسحاق في سيرته ومغازيه لم يخلص رواة الأخبار التاريخية، ومنهم الطبري من آثاره وتبعاته، فها هو يستشهد في أثناء خبره بأشعار لآدم في بكاء ابنه هابيل[3]، ونحو ذلك ما أورده من شعر في أخباره عن وفد عاد الذي قدم مكة مستسقياً، إذ مُنِعت عاد القطر أيام هود عليه الصلاة والسلام، فكان أن استشهد بأبيات لجُلْهُمة بن الخبيري يعاتب فيها مرشد بن سعد على اتباعه دين هود، وأبيات أخرى لقائل لم يحدد اسمه يخبر فيها عن هلاك عاد، وثمة بيتان نسبهما إلى الخلجان من رؤساء عاد قالهما في هلاكه ولحوقه بقومه، وثمة سبعة أبيات أخرى نسبها لمعاوية بن بكر، وهو الذي نزل الوفد في ضيافته، يحضّ فيها الوفد على الاستعداد، والعودة إلى قومهم إذ هلكوا من العطش، ومطلعها:

ألا يا قيلُ ويحك قم فَهَينِم ... لعل الله يسقينا غماما

فيسقي أرض عاد إنّ عاداً ... قد امسوا لا يبينون كلاما[4]

ولا نعني بهذا أنّ الطبري اقتصر في أخباره على مثل هذه الأشعار، ففي الكثير مما نقله شعر صحيح النسبة إلى أصحابه من الجاهليين، ومن جاء في أعقابهم، وإنّما يُفترض من الباحث الحيطة والحذر، وأن يعاضد الشاهد الشعري من مرويات الطبري وغيره من المؤرخين، بما اشتمل عليه ديوان الشاعر أو بما جاء في أخباره الموثقة.

والواقع أنّ ما ساقه الطبري من شعر يُعدّ ثروة أدبية إذا أمكن التثبت من نسبته إلى أوائل الشعراء من نحو الشعر المنسوب إلى بعض التبابعة، ومن كان في أيامهم أمثال ذو رعين، وذو جدن الحميري[5]، ونحوه شعر جذيمة الأبرش، وعمرو بن عدي اللخمي[1]، وقد يكون

(١) الأنعام، الآية/٤٥.
(٢) طبقات فحول الشعراء ١/٨.
(٣) تاريخ الرسل والملوك١/٩٨.
(٤) المصدر السابق ١/١٥٣، وانظر ألأشعار المشار إليها في الصفحات ١٥٤-١٥٧.
(٥) المصدر السابق ١/٥٣٣، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٧.

الأقرب للقبول بعض شعر عبد المطلب بن هاشم، ونفيل بن حبيب[٢] فيما كان من غزو البيت الحرام من قبل أبرهة الحبشي لقرب العهد وعظيم المناسبة.

غير أنّ الطبري لم يقتصر في أخباره على المقلين من الشعراء، بل إنّه روى كذلك لمكثريهم ومشهوريهم من نحو كعب بن جُعيل، وأبي خراش الهذلي، ومتمم بن نويرة التميمي، وأبي الطمحان القيني[٣]،وروى كذلك للمتلمس الضبعي، والمخبل السعدي، والأعشى، وعدي بن زيد العبادي[٤]، ولغيرهم كثير.

وقد يكون من النصفة أن نشير إلى بعض تعليقات الطبري على قسم من الأشعار التي كان يرويها مما يتعلق مثلاً بعدم اكتمال الشاهد الشعري، ومن ثمَّ عدم اكتمال المعنى، أو زيادة أبيات الشاهد مما أدخل عليه أو أُلحق به، أو ما يوهم بوضعه من خلال نسبته إلى قائل مغمور إزاء نسبة أخرى شائعة ومعروفة، وسوى ذلك مما سنقف عنده أو نشير إليه.

فمن ذلك ما ورد في أخبار الزباء من قول عمرو بن عبد الجن يجيب عمراً بن عدي فيما دعاه إليه من الصلح والسلم:

أمـا ودمـاء مـائرات تخالـه ... على قُلَّة العُزَّى أو النَّسْر عِنْدَما

وما قدس الرُّهبان في كل هيكل ... أبيل الأبيلينَ المسيحَ بن مَرْيما

فيقول الطبري: «هكذا وُجِد الشعر ليس بتام، وكان ينبغي أن يكون البيت الثالث لقد كان كذا وكذا[٥]».

ونحوه أنّه روى لجذيمة الأبرش أحد عشر بيتاً قالها في خيول تبع حين اجتاحت سرية من سراياه، ومطلعها:

رُبَّمـا أوفيـت فـي عَلَـم ... تَـرْفَعَنْ بُـرْدي شـمالاتُ

قال في أعقابها رواية عن ابن الكلبي: «ثلاثة منها حق، والبقية باطل[٦]».

ونحو هذا بيتان يبدو أنهما مختلفا النسبة بين عمرو بن عدي اللخمي، وعمرو بن كلثوم التغلبي، وقد نسبهما الطبري إلى الأول منهما، فيما رواه من خبر ضياع عمرو بن عدي

(١) المصدر السابق ١/٤٤٠-٤٤٢.
(٢) المصدر السابق ١/٥٥٤-٥٥٧.
(٣) تاريخ الرسل والملوك، الصفحات ١/٤٢٩، ٤٤٣، ٤٤٩.
(٤) المصدر السابق/٤٤٧، ٤٤٩، ٤٨٥، ٤٨٦، ٥٠١.
(٥) المصدر السابق ١/٤٤٦.
(٦) المصدر السابق ١/٤٤٠.

واختطاف الجن له، وما كان من لقائه برجلين قاداه إلى جذيمة، وكانت بصحبتهما قينة، سقتهما الشراب ولم تسقه، فقال:

صَدَدْتِ الكأس عنّا أمّ عمرو ... وكانَ الكأسُ مجراها اليمينا

وما شرّ الثلاثة أم عمرو ... بصاحبك الذي لا تجمحينا[1]

وكان الأستاذ محمد علي حمد الله قد وقف على هذه النسبة في تحقيقه لشرح الزوزني للمعلقات، فقال ما نصه: «جاء في رسالة الغفران ص١٨٢ أن هذين البيتين لعمرو بن عدي اللخمي»، ثم أضاف عن المصدر نفسه: (فلعل عمرو بن كلثوم حسّن بهما كلامه، واستزادهما في أبياته)[2] فهذا الشيوع للنسبة الأخرى قد يلقي في روع القارئ أن رواية البيتين ونسبتهما لعمرو بن عدي ما هي إلا اختلاق.

ولئن فات الطبري النسبة الصحيحة في أبيات أخرى اختلفت نسبتها بين أمية بن أبي الصلت ووالده، ونعني بها الأبيات التي مطلعها:

ليطلب الوترَ أمثال ابن ذي يزن ... ريَّم في البحر للأعداء أحوالا[3]

إنّ مما يُعذر به الرجل أنّ سلفه ابن إسحاق قد قاد إلى هذا الاختلاف، فقد جاء في السيرة قبل رواية الأبيات ما نصه: «قال ابن إسحاق: وقال أبو الصلت بن أبي ربيعة الثقفي، قال ابن هشام: وتُروى لأمية بن أبي الصلت (الأبيات)[4]»، ومن هنا اختلف الرواة فبعضهم رواها لأمية، وبعضهم رواها لأبي الصلت والد أمية، ومنهم الطبري، وبعضهم أشار إلى الروايتين معاً[5].

ولئن فات الطبري ثانية النحل في هذه الأبيات، إذ هي نتاج الشعوبية، فقد انصرفت جملة وتفصيلاً للإشادة بالفرس وتمجيد بطولاتهم وصبرهم على القتال، فيما ناصروا به سيف بن ذي يزن في حربه للأحباش وإخراجهم من اليمن، ولم يحظ الأمير العربي منها إلا ببيت أو بيتين، ناهيك بخاتمتها التي جاءت حرباً شعواء على الألبان التي كانت تمثل القيم العربية في نظر الشعوبية، وهي قول الشاعر:

تلك المكارم لا قعبان من لبن ... شيبا بماء فعادا بعد أبوالا

---

(١) تاريخ الرسل والملوك ٤٤٢/١.

(٢) شرح المعلقات السبع، للزوزني، تحقيق محمد علي حمد الله، المكتبة الأموية، دمشق ١٩٦٣، ص٢٣٩.

(٣) تاريخ الرسل والملوك٥٦٤/١، وجملة الأبيات فيه اثنا عشر بيتاً.

(٤) السيرة النبوية، لابن هشام، حققه مصطفى السقا ورفيقاه، دار الكنوز الأدبية، بيروت، مصورة، د.ت، ٦٥/١.

(٥) ديوان أمية بن أبي الصلت، صنعة الدكتور عبد الحفيظ السطلي، المطبعة التعاونية، دمشق ١٩٧٤م، ص١٤١.

إنّ مما يعذر الطبري ما ورد في هذه القصيدة من ألفاظ وتراكيب تبدو جاهلية لا إسلامية، ثم إنّ عدداً من الرواة الثقات الذين تنبهوا إلى الشعر المنحول من أمثال ابن سلام وابن هشام والأصفهاني رووا بعض أبياتها، ولم يشر أحد إلى نحلها[1].

وبعد، فهذه إلماعة لدراسة الأدب في غير كتب الأدب، لم آل جهداً في تقريبها، وبيان صورتها، وما تنطوي عليه من ثراء في مناحي التاريخ والأدب وما يتعلق بهما من فكر وتأصيل، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت أو قصرت فلا ضير على هذه الدراسة ومثيلاتها أن ينهض بها أولو العزم من الباحثين والدارسين، وبالله التوفيق.

(١) المصدر السابق/٢٢٣ وما بعدها، وثمة دراسة وافية مشفوعة بالأدلة لما وقع في هذه القصيدة من نحل واختلاق.

مصادر البحث ومراجعه:

١-القرآن الكريم.
٢-الأخبار الموفقيات، للزبير بن بكار، تحقيق سامي مكي العاني، مطبعة العاني، بغداد ١٩٧٢م.
٣-الأدب وفنونه، د.محمد مندور، دار نهضة مصر، القاهرة١٩٨٠م.
٤-البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، نسخة مصورة عن ط٤، بيروت، دون تاريخ.
٥-تاريخ الرسل والملوك، لابن جرير الطبري، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، د.ت.
٦-تاريخ العرب والإسلام، د.نبيه العاقل، مطبوعات جامعة دمشق.
٧-تحليل النص السردي،محمد القاضي، دار الجنوب للنشر، تونس١٩٩٧م.
٨-جمهرة خطب العرب، أحمد زكي صفوت، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.
٩-ديوان أمية بن أبي الصلت، صنعة د. عبد الحفيظ السطلي، المكتبة التعاونية، دمشق١٩٧٤م.
١٠- ديوان المتلمس الضبعي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، طبع معهد المخطوطات، القاهرة١٩٧١م.
١١- الروض المعطار في خبر الأقطار، للحميري، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة١٩٨٠م.
١٢- السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا ورفيقيه، مصورة بيروت، د.ت.
١٣- شرح المعلقات السبع للزوزني، تحقيق محمد علي حمد الله، المكتبة الأموية، دمشق ١٩٦٣م.
١٤- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمد محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة١٩٧٤م.
١٥- العصر الجاهلي، د.شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م.
١٦- في الأدب والنقد، د.محمد مندور، دار نهضة مصر، القاهرة١٩٧٨م.
١٧- الكامل في التاريخ، ابن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت١٩٦٥م.
١٨- مختارات من أدب العرب، أبو الحسن الندوي، دار الفكر الحديث، لبنان١٩٦٥م.
١٩- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، د.ت.
٢٠- منهج البحث وتحقيق النصوص، د.يحيى الجبوري، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت١٩٩٣م.

القيمة الجمالية للوضيع في الشعر الجاهلي

خالد زغريت(*)

تهدف هذه الدراسة إلى البحث عن القيمة الجمالية للوضيع في الشعر الجاهلي، بوصفها نقيضاً للجليل الرائع المرغوب في الحياة الجاهلية، وتجلت هذه القيمة في أبيات متفرقة ومقطعات تكشف عن رؤية الشاعر الجاهلي الجمالية ووعيه في تجسيد صوره ومظاهره وفق أسس ومعايير تجعل بناء القيمة الجمالية ناجماً عن وعي جمالي أصيل تطبعت به نفس الشاعر وأحاسيسه، فتفنن بإخراجها الجمالي وطرائق بنائها، وترتبط جمالية الوضيع بقدرة الشاعر على بناء موقف جمالي رافض لما هو مذموم في المجتمع، كما ترتبط بقدرة أدواتها على الكشف عن خصوصيات جمالياتها السلبية، وتجسيدها في صور تبني الإحساس الجمالي بالوضاعة.

مقدمة:

كانت الرجولة وفعالها الحميدة مجالاً لتغنّي الشاعر الجاهلي، ووتراً يعزف عليه طربه بمآثرها؛ لأنها تجسّد صورة الإنسان القوي القادر على حماية ذاته وأهله، وقد أحسّ الشاعر الجاهلي بجماليات الرجولة، فجسدها في لوحات فنية رائعة تتنفس إباء وسمواً، وكشف عن وعيه الجمالي بمظاهرها، وكان بالوقت عينه يأنف الضعف والوضاعة في فعال الإنسان، وكان إحساسه الجمالي بها راقياً متقدماً، ولا سيما أن الوضاعة النقيض السلبي للجليل المرغوب في المجتمع القبلي الجاهلي، ويكشف هذا الإحساس الوعي الجمالي الحقيقي للشاعر

(*) طالب دراسات عليا في جامعة البعث.

الجاهلي بالتدرج الجمالي ومكوناته، وبرزت الوضاعة في الشعر الجاهلي بأشكال متعددة سندرسها فيما يأتي:

مدخل: المفهوم الجمالي لقيمة الوضيع:

الوضيع قيمة جمالية تمثّل النقيض السلبي للجليل في مظاهره الحسية، والمعنوية، وفيما يثيره في النفس من أحاسيس، ومشاعر وانفعالات، ويتصف بالسلبية؛ لأنّه غير مرغوب فيه اجتماعياً، ومناقض للقيم التي يتوخّاها المجتمع في فعل الرجل وسلوكه، وتآلف عليه أبناؤه، ويتجلى في الأدب بتصوير مظاهر التفاهة والضَّعَة في سلوك الإنسان وفعله، وبناء موقف رافض له، وتعميق الإحساس بازدرائه، واحتقاره، والوضيع قيمة جمالية سلبية ذات معايير تختلف باختلاف القيم والأذواق في المجتمعات، وترتبط بشروط بيئتها، وأعرافها، وسلم أولوياتها الأخلاقية، والنفعية، والجمالية، وتحمل الضعة صفة السقوط الاجتماعي والجمالي والأخلاقي، وتتخذ الوضاعة درجاتها الجمالية السلبية من مقدار شدة مناقضتها لقيمة الجليل، وثمة عوامل بيئية وطبيعية أنضجت فكرة الوضاعة في ذهن المجتمع القبلي الجاهلي، ارتبطت بمنظومة بنيته الأخلاقية والاجتماعية الخاصتين، وتجلّي الوعي الجمالي بالوضيع عند الشعراء الجاهليين بتصويرهم مظاهره المذمومة اجتماعياً وجمالياً، وكانوا يهدفون بعرض هذه الصور إلى تجنبها وإسقاطها وذمّها قصد تخليص المجتمع منها، والارتقاء بها إلى حال مثالية من الصفاء، فقد تمسك الجاهليون بالجليل، فوصفوه، وتغنّوا به، وترفّعوا عن الوضيع وذموه، وكانت أحكامهم الجمالية أحكاماً قيمية[1] تجسّد المبادئ التي آمنوا بها «وحين تكتسب المبادئ السليمة سلطاناً مباشراً على نفوسنا يصبح موقفنا إزاء هذه المبادئ موقفاً جمالياً»[2].

قيمة الوضيع في الشعر الجاهلي:

برزت صور الوضيع في الشعر الجاهلي في غرض الهجاء الذي عبّر به الشعراء عن ازدراء سلوكٍ مخالف لما يرغب فيه المجتمع، أو موقف مشين، فصوروا ضعته، واحتقارهم له، «وقد كان الهجاء في أساسه ضرباً من معاناة الإنسان للوجود، وإحساساً بما هو مستكره، وتمرُّداً على الرذيلة والخسة والسوء، هو نقد قائم على الوعي، فيه تبرّم بالفساد، ونقمة على

(١) الإحساس بالجمال، جورج سانتيانا، ترجمة ترجمة محمد مصطفى بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، (د. ت)، ص٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٠.

النقائض التي تشوّه وجه الحياة، وتؤذي الذوق والإحساس والخلق، وتتنكر لقيم الإنسان»[١]، ودار هجاء الجاهليين «على كل ما يناقض مُثُلهم التي كانت تجمعها كلمة المروءة؛ وهي تعني عندهم فضائلهم من الشجاعة والكرم وحماية الجار والوفاء، وما إن يدخل الشاعر في الهجاء فإذا هو يخلّص القبيلة وأشرافها من كل هذه الفضائل»[٢]، وهذا يعني أن الضعة التي جسّدها الهجاء هي صور فنية، قد لا تكون حقيقية، لأن المراد منها حطّ قدر المهجو. غير أنّ الجانب الفني للصورة يكشف عن وعي الجاهليين بالقيمة الجمالية للوضيع، وأهميتها الوظيفية في تقويم المجتمع ونقده، فقد اتخذها الشعراء سلاحاً لتسفيه السلوك الذليل الذي يأباه المجتمع، وكان من أهم ما يعاب به المرء ويدل على ضعته في الجاهلية اتصافه بما يناقض الرجولة من ضعف يحتاج فيه الرجل إلى مَن يحميه، ولذلك شبّه «زهير بن أبي سلمى» بني حصن بالنساء اللواتي وقرن في خدورهنّ، مستنكراً تقاعسهم عن فعال الرجال، ساخراً من ضعتهم[٣](الوافر):

وَمَا أدري وَسَوفَ إخالُ أدري ... أقَومٌ آلُ حِصنٍ أم نِساءُ

وكانت صفة الغدر من أهم صفات الوضاعة في الرجولة الجاهلية، فقد هجا «ضمرة النهشلي»[٤] خصومه من «بني سعد بن تميم»[٥] بغدرهم، فصوّر كهولهم الذين يفترض بهم التمرّس بأخلاق الوفاء والأمانة والرجولة يسابقون فتيانهم الطائشين إلى الغدر، وهي صفة تأنف منها عرب الجاهلية، وتزدريها، وتحطّ من شأن فاعلها[٦](الطويل):

إذا كنتَ في سعدٍ وخالُكَ منهم ... غريباً فلا يَغرركَ خالُك من سعد

---

(١) قضايا الشِّعرِ الجاهلي، فتحي إبراهيم خضر، ط١، المكتبة الجامعية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٢، ص ٣١٠.

(٢) العصر الجاهلي، د. شوقي ضيف ، ط٧، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٧٧، ص ٢٠١ .

(٣) شرح شعرزهير بن أبي سلمى، تحقيق د. فخر الدين قباوة، ط، دار الفكر، دمشق، سورية ، ودار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ١٩٨١، ص٦٥.

(٤) هو ضَمرةُ بن ضَمرَةَ بن جابر النَهشَلي الدارمي، شاعر جاهلي من الشجعان الرؤساء، وهو صاحب يوم ذات الشقوق، من أيام العرب في الجاهلية، أغار على بني أسد، وظفر بهم، في مكان من ديارهم يسمى ذات الشقوق، (؟ـ؟). تنظر ترجمته في: طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، شرح محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، ١٩٧٤، ص ٥٦. والأعلام، خير الدين الزركلي، طبعة جديدة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٠، ج٣، ص٢١٦.

(٥) قال أبو عمرو بن العلاء: كانت بنو سعد بن تميم أغدر العرب، وكانوا يُسمون الغدر في الجاهلية «كيسان» ينظر: العقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق د. عبد المجيد الترحيني، ط١، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٩٩٧، ج١، ص٧٤.

(٦) لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ت)، (مادكيس).

إذا ما دعوا كَيْسانَ كانت كهولُهم إلى الغدر أدنى من شبابهم المُرْدِ

وكان وصف القوم بالبخل مذمة وضعة، ومنقصة، لأنها تناقض صفة من صفات السيادة وهي الكرم، فهجا «الأسود بن يعفر» بني نجيح، ببخلهم، وشحهم، إذ تركوا ضيفهم يبيت جائعاً عندهم على الرغم من امتلاكهم النياق، وما ذلك إلا لأنهم لئام النفوس، عديموا المروءة[1](الوافر):

يبيتُ الضَّيفُ عندَ بني نُجيح خميصَ البطنِ ليس له طعامُ
يهونُ عليهمُ أن يَحرِموه إذا حَلبوا لقاحَهمُ وناموا

واتسع غرض الهجاء عند الجاهليين في إبراز وضاعة المهجو في جوانب مختلفة من فعاله، وأخلاقه، ورسموها في لوحات تتداخل فيها قيم السخري مع القبيح والوضيع والجبان، وكان كلّ غايتهم إلحاق الأذى النفسي والمعنوي بالخصم، ولذلك كثيراً ما كانت هذه اللوحات عندهم مفتعلة، تهدف إلى إلصاق الصفات المذمومة بالخصم بقصد إهانته وتحقيره، فلم تنشأ دائماً عن موقف جمالي خالص يجسد موقف الشاعر من فعل وسلوك حقيقيين، وارتبطت الوضاعة في أعراف الجاهليين بمفهوم النسب، فعدوا الأغربة الذين سرى السواد إليهم من أمهاتهم الحبشيات من الوضعاء، لأنهم لا ينتمون إلى نسب عربي أصيل حرٍّ، ولذلك فهم لا يملكون الصفات التي تؤهّلهم للسيادة، وهذه الصفات، بحسب الاعتقاد الجاهلي، ترتبط بصفاء النسب الذي يورث المجد[2]، وقد أحسّ الأغربة بواقعهم الوضيع، وتوجّعوا منه، فتحدّثوا عن معاناتهم مما لاقوه من اضطهاد وضيم وتمييز، فوصف «السليك بن السلكة» ضيم خالاته الذي لحقهنّ بسبب سوادهن، وعبوديتهن[3](الوافر):

أشابَ الرَّأسَ أنّي كُلَّ يومٍ أرى لي خالةً وسْطَ الرِّجالِ[4]
يَشُقُّ عليَّ أنْ يَلْقَيْنَ ضَيْماً ويَعْجِزُ عنْ تَخلُّصِهِنَّ مَالي

و شَعَرَ الأغربة بمهانة واقعهم، وتشردهم في الفيافي يطويهم الجوع والغربة «وحيال هذه الحالة، وفي هذا الواقع الشاذ الذي لا تنفع فيه حكمة الصعلوك، ولا صبره، ولا تعقّله، ولا تكيّفه، لم يبق أمامه إلا الخروج على المجتمع، والتفجر الصارخ في وجه ظلم الإنسان

(١) ديوان الأسود بن يعفر النهشلي، تحقيق د. نوري حمودي القيسي، مطبعة الجمهورية، بغداد، العراق، ١٩٧٠، ص ٥٨ .

(٢) (نظرة الصرحاء المتعصبة على الهجنة جردت الهجناء من القيم الخيرة وألصقت بهم نقيضها، بل نفتهم من دائرة الأحرار، وزجتهم في دائرة الاسترقاق والعبودية)، ينظر: الانتماء في الشعر الجاهلي، د. فاروق أحمد أسليم، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، ١٩٨٩، ص١٦٨.

(٣) ديوان السليك بن السلكة، تقديم وشرح، د.سعد الضناوي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٤، ص ٨٩.

(٤) الخالة هنا: كل أمة سوداء لأن أمه سوداء.

وقسوته، وجشعه، والبحث عن علاقات جديدة بالمجتمع والناس، أكثر إنسانية ورحمة وحناناً وأمناً وعدلاً»[1]، لذلك نجد أن الشنفرى قد اتّخذ سلوكاً ثورياً في بناء القيم المضادة (الوضيع)، إذ جعل الوضاعة صورة جديدة للرجولة، فرسم صورة الصعلوك في أشد مظاهر وضاعته، غير أنه جعله في أمثل صور الرجولة في القوة والسرعة والجلد، والتغلب على وحشية الصحراء، فصوّر بؤس حياته وضعتها، ولم يجعلها تطال إباءه وكبرياء رجولة الجاهلي[2] (الطويل):

أُديـمُ مِطَـالَ الجُـوعِ حتّـى أُميتَـهُ ... وأضْرِبُ عَنْهُ الذِّكْرَ صَفْحا فأُذْهَـلُ[3]

وَأَسْتَفُّ تُرْبَ الأرْضِ كَيلاَ يـرَى لـهُ ... عَلَيَّ مِنَ الطَّـوْلِ امْـرُؤٌ مُتَطَـوِّلُ[4]

ورسم الشنفرى في لاميته لوحة مطولة تبرز مظاهر قيمة الوضيع، إذ صوَّر نفسه قميئاً هزيل الجسد، بارز العظام لشدة نحوله، مرهقاً بجوعه وفقره راح يستفّ التراب حيناً وحيناً ويشدّ معدته لكيلا يشعر بألم الجوع، وليدرّب نفسه على نسيانه؛ فقد يبست أمعاؤه لقلة طعامه، فبدا كالذئب الهزيل المنهك وهو يبحث عن القوت، يعيش بلا مأوى، مفترشاً الأرض، ضالاً كالحيوانات المتوحشة التي آنسته، فلم تعد تنفر منه، وكأنه إحداها، غير أن الشنفرى كان يلح دائماً على رفد بؤس حياة الصعلوك وضعة حياته، بصور تجسّد الرجولة والبأس والشدة؛ وهذا ما جعل اللوحة أقرب إلى رجولة الصعاليك المهيبة منها للوضاعة، إذ جعل ضعة حياته مختبراً لرجولته، ومثّل الشنفرى صورة الصعاليك في أشد حالات بؤسهم بصورة لذئاب وضيعة أنهكها الجوع والتشرّد في المفاوز، وقد كان العرب يطلقون على الأغربة تسمية الذؤبان[5] مستمدين وجه الشبه في ذلك من اشتراكهما في الفتك وطريقة العيش، وقد ارتبطت صورة الذئب في أذهانهم بانطباع سيئ يماثل ما رأوه في الأغربة، فالذئب حيوان لئيم الطباع وضيع الغريزة، لأنه «إذا كدّه الجوع عوى فتجتمع له الذئاب، ويقف بعضها إلى بعض، فمن ولى منها وثب إليه الباقون وأكلوه، وإذا عرض لإنسان وخاف العجز عنه عوى عواء

(١) الشعر الجاهلي وأثره في تغيير الواقع – قراءة في اتجاهات الشعر المعارض –، د. علي سليمان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، ٢٠٠٠، ص ٢٥٤.

(٢) شعر الشنفرى الأزدي، تحقيق ودراسة أحمد محمد عبيد، إصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٠، ص ١١٢.

(٣) أديم: من المداومة، وهي الاستمرار. المطال: المماطلة. أضرب عنه الذكر صفحاً: أتناساه .

(٤) امرؤ متطول: منان.

(٥) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٧، مادة (ذاب).

استغاثة، فتسمعه الذئاب، فتقبل على الإنسان إقبالاً واحداً، وهم سواء في الحرص على أكله، فإن أدمى الإنسانُ واحداً منها وثب الباقون على المدمّى، ومزقوه وتركوا الإنسان»[١]، واتخذ العرب منه رمزاً للأفعال الوضيعة، فوصفوه بأوصاف مختلفة جميعها تدلّ على قبح سلوكه[٢].

وأحسّ الأغربة الصعاليك بالشبه بينهم وبين الذئاب في سلوك العيش والطباع الشرسة، فتحدّثوا عن أنفسهم من خلال تصوير الذئب، وثمة لوحات مميزة للذئب في أشعارهم[٣]، ولاسيما عند الشنفرى الذي رسم لوحة متكاملة للذئب، عكس فيها انفعالاته وأحاسيسه، وتجربته الشخصية عبر مشهد جوعه، وهزاله وقبحه، فجعل الذئب الجائع الهزيل معادلاً موضوعياً له[٤]:

مُهَلَّلَــةٌ شِــيبُ الوُجُــوهِ كأنَّهــا ... قِــدَاحٌ بكَفَّــيْ ياسِــرٍ تَتَقَلْقَــلُ[٥]

مُهَرَّتَــةٌ فُــوهٌ كــأنَّ شُــدُوقَها ... شُقُوقُ العِصِــيِّ كَالِحَــاتٌ وبُسَّــلُ[٦]

رسم الشنفرى الذئاب في لوحة تثير الإحساس بوضاعة مشهد هزالها وجوعها، فكانت «براعته عالية في القدرة على رسم حياة الذئاب، وإتقان عرض صفاتها الحسية التي تنبئ بما تنطوي عليه نفوسها»[٧]، وألح الشنفرى على إظهار التشابه بين الذئب والصعلوك، فمثّل بوصف اجتماع الذئاب الجائعة ونواحها لمشهد التقاء الصعاليك، موحياً بتشابه اللون والهزال والتوحش، وطريقة البحث عن الطعام، فأظهر هذه الذئاب غبراء سوداء، وبتعبير أدقّ «قدّم

(١) حياة الحيوان الكبرى، كمال الدين الدميري، ويليه عجائب المخلوقات، وغرائب الموجودات، زكريا القزويني، دار الألباب، بيروت، لبنان، (د.ت)، ج١، ص ٤٦١.

(٢) «كانت العرب تقول :أغدر من ذئب، وأختل، وأخبث، وأخون، وأجول، وأعتى، وأعوى، وأظلم، وأجرأ، وأكسب، وأجوع، وأنشط، وأوقح، وأجسر، وأيقظ، وأعقّ، وألأم من ذئب»، وقالوا: رماه الله بداء الذئب. ينظر: حياة الحيوان الكبرى، ص٤٦٤، و: الذئب في آداب الشعوب، مصطفى طلاس، دار طلاس للطباعة والنشر، دمشق، سورية، ١٩٩٧، ص ٢٧٣، و٢٧٤.

(٣) خاطب «تأبط شراً» الذئب مبيناً الشبه بينهما، ووصفه صراحة بالخليع، ينظر، ديوان تأبط شراً، إعداد وتقديم طلال حرب، ط١، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٩٦، ص ٨١ ، ٨٢.

(٤) شعر الشنفرى، ص ١١٣، و١١٤، و١١٥.

(٥) مهللة: رقيقة اللحم. شيب: جمع أشيب. القداح: جمع قدح وهو السهم قبل بريه، وهو أيضاً أداة للقمار. الياسر: المقامر. تتقلقل: تتحرك وتضطرب .

(٦) مهرتة: الواسعة الأشداق. الفوه :ج الأفوه للمذكر، أي المفتوح الفم. الشدوق :ج شدق ، وهو جانب الفم. كالحات: مكشرة في عبوس. البسل: الكريهة المنظر .

(٧) مشهد الحيوان في القصيدة الجاهلية ، د. حسين جمعة ، ط١، دار دانية، دمشق، ١٩٩٠، ص ٢٧١.

الشنفرى، عبر الذئب، مشهديه الحياتي والنفسي، فيدخل معه في دائرة الاندماج والتوحّد»[1]، فكانت «ذئاب الشنفرى في بحثها عن القوت هي تجليات حسية أو مسرحية لحاله، فالشنفرى الجائع رأى أن الموجودات كلّها جائعة»[2].

قيمة الوضيع في لوحة (الصعلوك):

لا شكّ في أن ما عرضناه حتى الآن يمثّل قيمة القبيح غير أن اللوحة التي تمثّل قيمة الوضيع بأجلى صورها نجدها في أبيات «عروة بن الورد» هجا بها الصعلوك الوضيع، على الرغم من أنها لا تعدّ نموذجاً سائداً في الشعر الجاهلي، فقد صوّر الصعلوك في مظهرين، أحدهما يجسّد الصعلوك الذي يمثّل أنصع صور الرجولة، فأضفى عليه مظاهر الجليل، وثانيهما جسّد الصعلوك المستكين المستذل الذي يعيش حياة وضيعة بإرادته، فذمّه، واستوضعه بقسوة جعلته وضيعاً في عين السيد والصعلوك، وهذا يعني أنه مثّل أحط صور الوضاعة قال عروة[3] (الطويل):

لَحا اللهُ صُعلوكاً إذا جَنَّ لَيلُـــهُ مُصافي المُشاشِ آلفاً كُلَّ مَـجزَرِ[4]
يَعُدُّ الغِنى مِن نَفسِهِ كُلَّ لَيلَــةٍ أَصابَ قِراها مِن صَديقٍ مُيَسَّـرِ[5]
يَنامُ عِشاءً ثُمَّ يُصبِـحُ ناعِســاً يَحُتُّ الحَصى عَن جَنبِهِ المُتَعَفِّـرِ[6]
قَليلُ التِماسِ الزادِ إِلّا لِنَفسِـــهِ إِذا هُوَ أَمسى كَالعَريشِ المُجَـوَّرِ[7]
يُعينُ نِساءَ الحَيِّ ما يَستَعِنَّـــهُ وَيُمسي طَليحاً كَالبَعيرِ المُحَسَّـرِ[8]

وسندرس البناء الفكري والجمالي في هذه اللوحة على النحو الآتي:

(١) حركة النقد العربي الحديث في الشعر الجاهلي، د. ريم هلال، ط١، منشورات اتحاد الكتاب العـرب، دمشـق، سـورية، ١٩٩٩، ص ٧٢.

(٢) مقالات في الشعر الجاهلي، يوسف اليوسف، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القـومي، دمشـق، سـورية، ١٩٧٥، ص ٣١١.

(٣) ديوان عروة بن الورد، شرحه وقدم له ووضع فهارسه د سـعيد ضـناوي، ط١، دار الجيـل، بيـروت، لبنـان، ١٩٩٦، ص١٤٩.

(٤) لحا: قبح، ولعن. جَنّ: ستره. مصافي: مستخلص. المشاش: كلّ عظم لا مخ فيه، ومشّه: مصّه ممضوغاً. المجزر: مكان الذبح.

(٥) القِرى: إطعام الضيف. المُيسر: ذو الغنى والسعة.

(٦) العشاء: أول الظلام. يحتّ: يفرك الشيء اليابس عن الثوب. المتعفّر: المتمرّغ بالتراب.

(٧) التمس: طلب. العريش: ما يستظل به. المُجوّر: المتهدم.

(٨) الطليح: الذي أصابه الإعياء حتى كاد يسقط. المُحسّر: الجمل أو الناقة، أصابهما التعب.

أ- البناء الفكري لقيمة الوضيع:

رفع «عروة» لواء مناصرة الصعاليك الذين أزرى بهم المجتمع القبلي بمعاييره الظالمة التي أدت إلى اضطهاد فئة من أبنائه، فحمل همّ إنصافهم، وأخلص في مناصرة قضيتهم الإنسانية، فتفانى في الدفاع عنها، وآلمه أن يستسلم الصعلوك لخموله واستعباده، فيحطّ من قدر نفسه بتعطيل رجولته في البحث عن مخرج يصون كرامته البشرية، وأوجعه أن يرى بعضهم يستكين للذل بإرادته، فرفض سلوكه، وبيّن مظاهر الضعة والتفاهة في فعله وشكله اللذين ارتضاهما الصعلوك القانط لنفسه، فشكّل من محوريهما قيمة الوضيع:

١- الشكل الوضيع:

رسم «عروة» الصعلوك خامل المحيا، وسخ الثياب، متهدّماً كركام عريش يتهاوى، مجهداً كبعير هزيل، فأظهره في شكل شديد التفاهة، يبعث على احتقاره.

٢ - الفعل الوضيع:

تتعلّق الوضاعة بالفعال الدنيئة، التافهة التي تحطّ من قدر الإنسان وكرامته، وبرزت هذه الفعال في لوحة الصعلوك وفق الآتي:

الخمول: اتصف الصعلوك بالخمول والكسل، فهو ينام باكراً ويصبح نعساً، كثير الإعياء.

الدناءة: كان الصعلوك يرتاد مكان الذبح ليحظى ببقايا عظام لا مخ فيها، ويمضغها، أو ينتظر من يحسن إليه بطعام، وكان يعين النسوة بأعمال لا تليق بالرجال، تنهكه إعياءً.

الأنانية: بدا الصعلوك مكتفياً بتأمين قوته بمذلة، لا يبالي بحاجات أهله وعياله، ولا يهمّه إلا نفسه، وتدلّ هذه الفعال المذمومة في المجتمع على الضعة والحقارة في عالم يمجّد الكرم والإيثار.

ب- البناء الجمالي لقيمة الوضيع:

شكّل «عروة» فكر الوضيع في بناء جمالي، يولّد في النفس الشعور بضعة الصعلوك، ويبني موقفاً رافضاً لسلوكه في الحياة، وقد تأسس هذا البناء في اللوحة وفق ما يأتي:

١ - الألفاظ الموحية بالوضيع

بُنيت اللوحة على جملة ألفاظ توحي بعالم الضعة والتفاهة، فكوّنت اللبنة الجمالية الأولى في تشكيل الإحساس بالوضيع، وقد استعمل عروة هذه الألفاظ بطريقتين، الأولى: توحي بشكل غير مباشر بالضّعة من خلال تقييدها بألفاظ وسياق يكسبها التعبير عن الضّعة مثل:(مصافي، وتعني استخلاص ما في الشيء، وأصبحت تعني «مصّ المشاش» بإضافتها إلى المشاش، فأوحت بالدناءة، أما لفظ «مجزر» فهو يعني مكان الذبح، وفي السياق ضمّنه

معنى المكان الذي ترمى به العظام، فأوحى بالدناءة كذلك، ولفظ «العريش» يعني بناء الخيمة، وبوصفه بالمجوّر، دلّ على الشكل التافه المجوّف؛ وتعني كلمة «يعين» المساعدة وحين قرنها بنساء الحيّ أصبحت تدلّ على ضعة الفعل ودناءته. وأوحى لفظ «البعير» بتقييده بالطليح بمَثَل أعلى للضعف، أمّا الطريقة الثانية: فاستعمل فيها ألفاظاً توحي معانيها بالضعة، وسنحصيها في الجدول الآتي، مبينين دلالة صيغها على تعاظم شكل الوضيع وتصاعد شدة فعله اللذين يعملان على تضخيم الإيحاء بالوضيع، وتجسّد دلالاته:

الألفاظ الموحية بالوضيع	دلالاتها	مجالها	معيارها الجمالي
لَحا	ذم السلوك المشين	دناءة: فعل وضيع	دلالة الفعل الماضي على ثبات الذم والسلوك المشين
صُعلوكا	فقر، دنو منزلة	دناءة: فعل وضيع	دلالة الصفة على ثبات الوضاعة
المُشاشِ	تفاهة	دناءة: فعل وضيع	دلالة اللفظ على مثل أعلى للدناءة وهو رأس العظم الذي لا مخّ فيه
ناعِساً	كسِل	خمول: شكل وضيع، وفعل وضيع	دلالة اسم الفاعل على استمرار الخمول
يَحُتُّ	وساخة، تفاهة	خمول: شكل وضيع	دلالة الفعل المضارع على تجدد الوساخة واستمرارها
المُتَعَفِّرِ	قذارة، تفاهة	وساخة، دناءة: شكل وضيع، فعل وضيع	دلالة اسم الفاعل على استمرار التعفّر
المُجَوَّرِ	ضعف، تهدّم	هزيل: شكل وضيع	دلالة اسم المفعول على استمرار التهدم
طَليحاً	إعياء، ضعف	هزيل: شكل وضيع	دلالة المبالغة على تكثير الإعياء وشدّته
المُحَسَّرِ	إعياء، ضعف	هزيل: شكل وضيع	دلالة اللفظ على مثل أعلى للإعياء وهو البعير المجهد الضعيف

٢ـ المظاهر الحسية والمعنوية للوضيع:

جسد «عروة» قيمة الوضيع من خلال تصوير مظاهره الحسية والمعنوية في فعل الصعلوك وشكله، وسنحددها، ونبيّن الأسلوب الذي استعمله الشاعر بقصد تمكين الإحساس بالوضيع وفق الجدول:

رقم البيت	المظاهر الحسية والمعنوية للوضيع	مجال المظهر	نوع المظهر	التمكين الجمالي للمظهر
١	ارتياده المجازر في الليل ليبحث فيها عن العظام ويقتات بمضغها	دناءة: فعل وضيع	معنوي	تجسيم المعنوي (الدناءة)، بحسي (ارتياد المجازر ومصّه المشاش)
٢	يرى نفسه لفقره وجوعه غنياً إذا ما حصل على طعام	دناءة: فعل وضيع	معنوي	تصوير تقريريّ حسيّ
٣	نومه باكراً واستيقاظه خاملاً لأنّه يفترش الأرض بغبارها وحصاها	خمول: فعل وضيع، شكل وضيع	معنوي حسي	تجسيم المعنوي (الخمول) بحسي (النوم والاستيقاظ)
	يزيل عن ثوبه تعفّره بالتراب	وساخة: شكل وضيع	حسي	تجسيم الحسي (الوساخة) بحسي (إزالة الوساخة والتعفّر عن الثياب)
٤	قلة اهتمامه بغير نفسه	أنانية: فعل وضيع	معنوي	تصوير تقريري
	تهالكه تعباً في المساء يجعله مثل ركام بيت متهدّم	هزال، ضعف: شكل وضيع	معنوي	تنظير الهزال والتهالك بمثل أعلى هو البيت المتهدّم
٥	إجهاده لتلبية طلبات النساء	دناءة: فعل وضيع	معنوي	تجسيم المعنوي (الدناءة) بحسي (إعانة النساء)
	تهاويه من الإعياء مثل بعير مجهد هزيل	هزال، ضعف: شكل وضيع	حسي	تنظير الهزال والضعف بمثل أعلى هو (البعير المجهد)

اهتم «عروة» بإظهار مظاهر الفعل الوضيع[1]، لأنّ الوضاعة تتعلّق بفعل الإنسان وإرادته، وهي من صنعه، وجعل الشكل الوضيع نتيجة للفعل، فاتساخ شكل الصعلوك، وهزاله تولّدا من دناءة فعله وخموله، وعروة كان يوجه ذمه وإدانته لفعل الصعلوك، لأنّه مصدر وضاعته.

٣ـ جماليات الصورة والصدى: (جمالية منظورات الخواء في بناء لوحة الوضيع: طيف القبر وإيقاعه)

تجلّى وعي «عروة» الجمالي بقيمة القبيح، بقدرته على تجسيد معاني تفاهة فعل الصعلوك ومظهره ودناءة سلوكه بصور فنية تثير الإحساس بالضعة، وتعمل على بناء موقف جمالي رافض لها، وكانت الصورة شكلاً جمالياً متولداً من المعنى؛ لأنّ «المعاني وحدها، هي المُجسِّمة لجوهر الأسلوب، فما الأسلوب سوى ما نضفي على أفكارنا من نسق وحركة»[2]، فنوّع لذلك «عروة» أساليب تصويره في بناء مظاهر الوضيع، فعُني بالتصوير الحسي الوصفي لسلوك الصعلوك ومرآه، فاستعمل التصوير التقريري الذي ينقل مظاهر الشكل والفعل مباشرة من دون الاستعانة بوسيط فني بلاغي؛ لأنّ تفاهة فعل الصعلوك وشكله منحت الوصف قوة تعبيرية بالغة التأثير الجمالي، غير أنّ «عروة» لوّن هذا الوصف أحياناً بصور بلاغية تقوم على التشبيه الذي يعينه في تجسيم[3] المظاهر المعنوية للفعل الوضيع، بقصد تعميق الإحساس الجمالي بها، وجعلها محسوسة تخاطب الحواس. والتصوير في جوهره «تشكيل لغوي يُكوّنُه خيال الفنان من معطيات متعددة، يقف العالَم المحسوس في مقدّمتها، لأن أغلب الصور مستمَدّة من الحواس على جانب ما، لا يمكن إغفاله من الصور النفسية والعقلية»[4]، التي تعمل على توليد التأثير والإقناع. فشبّه «عروة» تهدّم الصعلوك من الإعياء بعريش متهدّم، وشبّه تهاويه من الإجهاد، بتهاوي البعير الذي أسقطه الكلل، وجعل المشبه به في كلا التشبيهين مثلاً أعلى للهزال والخواء والإجهاد وفق رؤيته الجمالية المستمدَّة من خبرته الجمالية الحسية في بيئته البدوية، وكان إلحاحه على توظيف التنظير[5] بمُثل عليا يهدف إلى الإقناع من خلال قوة التأثير النفسي الجمالي، وتضافرت هذه الصور في متن

---

(١) بلغ عدد المظاهر التي تجسّد الفعل الوضيع (بحسب جدول المظاهر الحسية والمعنوية)(خمسة مظاهر) والشكل (أربعة مظاهر).

(٢) الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، ط٣، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٧٧، ص٦٥.

(٣) استعمل الشاعر أسلوب التجسيم في اللوحة، (أربع مرات).

(٤) الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري –دراسة في أصولها وتطورها، د.علي البطل، ط٣، دار الأندلس، بيروت، لبنان ، ١٩٨٣، ص١٥.

(٥) استعمل أسلوب التنظير في اللوحة (مرتين).

اللوحة لتشكل من جملة مكوناتها الاستعارية صورة خلفية في اللوحة أوحت بطيف القبر وجماليات منظورات الخواء، فقد اعتمد «عروة» في بناء لوحة الصعلوك الوضيع على جملة منظورات من المرئيات والنظائر التي تجسّد التفاهة والدناءة والهزال، تشعّبت من صورة مركزية توحي بالخواء، بدت في خلفية اللوحة على النحو الآتي:

منظورات الموت: ظهرت المنظورات التي توحي بالموت في شكلين، الأول: يمثّل الموت المادي؛ وتجلى بصورة الظلمة الذي يتستّر بها الصعلوك، وعظام الذبائح، ومكان الذبح، والتعفر بالتراب، وأمّا الشكل الثاني: فيمثّل الموت النفسي؛ وتجلّى بخمول مرأى الصعلوك ونعاسه، وخمود رجولته في ممارسة أعمال تميت الرجولة.

منظورات المَحْل: وظهرت من خلال صور الجدب المادي، والنفسي، أما المادي فتجلى بيباس حياة الصعلوك، ونومه باكراً بسبب خلوّ حياته من الراحة أو السمر، وبتلاشي قواه وانهيارها إجهاداً من أعمال مشينة للرجولة، وأمّا النفسي فظهر بأنانيته، واضمحلال إرادته وهمته، وقنوطه الذي جعله يرى إصابة طعام ليلة ثراء.

منظورات الخراب: تمحورت منظورات الخراب المادي على صورة العظام التي تدل على خراب الحياة، وعلى البيت المتهدّم الذي خلا من الحياة مادياً ومعنوياً.

وقد ارتبطت هذه المنظورات جميعها بدلالة الموت والخواء، وشكّلت طيفاً لصورة القبر الذي ظهرت أهم مكوناته الحسية بالعظام، ومكان الذبح، وتهدم البيت، والظلمة والوحشة، وأما مكوناته النفسية فظهرت بموت الرجولة وخمولها، ومَحْل النفس وخوائها وقنوطها وتهاويها.

وأنشأ «عروة» لصورة الطيف في لوحته صورةً صوتية توقّع بإيحاءات جرس حروفها[1] إيقاعاً جنائزياً يحمل دلالة السكون والوحشة والخراب والموت والقبر، فكرر حرف اللام الذي يوحي صوته في سياق اللوحة بالاستقرار والسكون (تسعاً وعشرين) مرة، وكرر حرف السين الذي تمنح صفته المهموسة دلالة على الرخاوة والخفاء والاستقرار (اثنتي عشرة) مرة، وكرر حرف الراء الذي يوحي صوته بالحفر والطمر (ثماني مرات)، وحرف الباء الذي يوحي شكله بشكل القبر، أما صوته فيوحي بالحفر والشقّ (أربع مرات)، وكرر حرف القاف الذي يوحي صوته باليباس والجفاف (ثلاث مرات)، وتشكّل الحروف الثلاثة

---

(١) للألفاظ قيمة ذاتية إذ تقدم المتعة الحسية التي يجدها المتلقي مستمعاً أو قارئاً، فتنشأ من تتابع أجراس حروفها، ومن تـوالي الأصوات التي تتألف منها في النطق، وفي الوقوع على الأسماع وتتمثل المتعة الجمالية للإيقاع بتعميق الإحساس بالقيمة الجمالية سلبية كانت أو إيجابية. ينظر: قضايا النقد الأدبي، د. بدوي طبانة، دار المريخ، الرياض، السعودية، ١٩٨٨، ص١٤٧.

الأخيرة كلمة قبر، وكرر حرف الفاء الذي يوحي صوته ببعثرة النفَس، والحفر والشق(ست مرات) وكرر حرف الشين الذي يوحي ببعثرة النفس والنهاية والاضمحلال والحزن (أربع مرات). لقد شكل تكرار هذه الحروف بنيةً إيقاعية، توحي بعالم الموت والخراب، فكانت صورةً صوتية لطيف القبر، حققت متعة حسية سماعية عمّقت الإحساس بضعة الصعلوك وتلاشيه، وتحوله إلى صدى موت خفق في كل أنساغ اللوحة.

٤ ـ جماليات التجلي والإضمار في بناء الرمز الوضيع(*البيت المتهدم*):

اتصفت تجربة عروة الشعرية والحياتية بالنزعة المثالية التي تعني بلوغ النموذج الأكمل فنياً وإنسانياً، فجسّد على المستوى الشعريّ مظاهر الضعة ببنى لفظية وتصويرية وإيقاعية، تنشد أبلغ التأثير في بناء الإحساس بالضعة، وعمل على تضخيم مظاهرها وتهويلها، والتنظير لها بمثل عليا للوضاعة والدناءة، وكان يهدف بذلك إلى الارتقاء بصورة الصعلوك الوضيع إلى المثل الجمالي الأعلى للضعة، فانصبّ عمله الفني على البناء الجمالي لرمز الوضاعة في صورة الصعلوك واستجلائها، وقد انبثقت الصور الجمالية، التي عملت على تجسيد الرمز الوضيع من جملة مشاعر «عروة» إزاء هذا الصعلوك الذي مثّل اعتداء صارخاً، بخموله وذله، على جملة مبادئه وفكره، لأنه كان يعدّ نفسه حامل لواء مناصرة الصعاليك بصفتهم فئة مضطهدة، انتهك المجتمع بنظامه الجائر حقوقها الإنسانية. وكان جزء من دفاعه عنهم يتخذ مشروعيته من رجولة الصعاليك وإبائهم، وكرامتهم، غير أن هذا الصعلوك أحبطها بمذلته وهوانه. فاتصفت مشاعر «عروة» تجاه الصعلوك الوضيع بالنزعة الانتقامية، ولاشكّ في أنّ المشاعر الإنسانية عامة «ما هي إلا رموز واضحة لحقيقة جوهرية خفية، وهذه الحقيقة يمكن أن يعبر عنها بمشاعر مختلفة بعضها عن بعض تماماً»(١)؛ لذلك عمد «عروة» بدافع نزعة الانتقام والثأر من اعتداء الصعلوك إلى تصويره طيفاً للقبر والموت، مضمراً مشاعر الاحتقار له والرغبة في تدميره، فمن المبدأ الجمالي؛ يمثّل الصعلوك نموذج ضعة يميت الجمال ويزهقه؛ ولذلك يعني تدميره «لعروة» انتصاراً للجمال وحفظاً له، حيث «لا يدخل في نسيج الجمال إلا ما هو خير في الحياة»(٢). والصعلوك كان شراً في الحياة يقتضي إزالته، وأمّا من المبدأ الوجداني الذاتي؛ فإن الصعلوك الوضيع انتهاك لمبادئ الرجولة التي يمثلها «عروة» ويدافع عنها، ويقتضي هذا الدفاع تدمير ما يهددها. ويسوّغ «مبدأ إدراج دوافع حفظ

---

(١) النقد الحديث وخطاب التنظير، د. عبد الإله الصائغ، ط١، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، اليمن، ٢٠٠٠، ص١٣٣.

(٢) الإحساس بالجمال، ص ٣٤٤.

الذات في مقابل غريزة التدمير أو الموت[1]»، «لعروة»، قتلَ الصعلوك الوضيع، وجعل صورته جملة منظورات للخواء والموت والقبر. وهو مبدأ ينسجم مع تجربته الوجدانية في تبني مبدأ الصعلكة وأبوّتها الذي قام على نزعة عنف دموية تجلّت بالسلب والإغارة والقتل.

خاتمة :

نستنتج مما سبق أن «عروة» قد مثّل في لوحة الصعلوك القيمةَ الجمالية للوضيع في بنائها الفكري والجمالي، لكن هذه اللوحة لا تشكّل نمطاً جمالياً شائعاً في الشعر الجاهلي، لأنّ الشعراء لم يعنوا كثيراً بإخراج لوحات تجسد الضعة في صورها الحياتية الواقعية، بل اكتفوا بتجسيدها في متن هجائهم على شكل أبيات يختلط فيها القبيح والسخري، وهي تتصف بالصدق الفني أكثر من اتصافها بالصدق الواقعي؛ لأنها في غالبيتها كانت تهدف إلى ذم المهجو، والحطّ من منزلته من خلال إلصاق بعض صفات الوضاعة به، ولا يعني ذلك ضعف الوعي الجمالي بهذه القيمة عند الشعراء الجاهليين، بل كان نتيجة لميلهم إلى التغني بالمثل والقيم والمفاخر التي تثير قرائحهم وتهيّج مشاعرهم، وتنسجم مع تطلعاتهم في تمثّل الأمجاد والمعالي، والسمو عن الصغائر إلا في مجال ذم الأعداء.

(1) الموجز في التحليل النفسي، سجموند فرويد، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش، راجعه مصطفى زيـور، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٦٢، ص٨٩.

ثبت المصادر والمراجع :

أ ـ المصادر :

١. الأعلام، خير الدين الزركلي، طبعة جديدة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.
٢. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٧م.
٣. ديوان الأسود بن يعفر النهشلي، تحقيق د. نوري حمودي القيسي، مطبعة الجمهورية، بغداد، العراق، ١٩٧٠م.
٤. ديوان تأبط شراً، إعداد وتقديم طلال حرب، ط١، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م.
٥. ديوان السليك بن السلكة، تقديم وشرح، د.سعد الضناوي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.
٦. ديوان عروة بن الورد، شرحه وقدم له ووضع فهارسه د سعيد ضناوي، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م.
٧. شرح شعرزهير بن أبي سلمى، تحقيق د. فخر الدين قباوة، ط، دار الفكر، دمشق، سورية، ودار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.
٨. شعر الشنفرى الأزدي، تحقيق ودراسة أحمد محمد عبيد، إصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٠م.
٩. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ت).

ب ـ المراجع:

١٠. الإحساس بالجمال، جورج سانتيانا، ترجمة محمد مصطفى بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، (د. ت).
١١. الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، ط٣، الدار العربية للكتاب، تونس، م١٩٧٧.
١٢. الانتماء في الشعر الجاهلي، د. فاروق أحمد أسليم، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، ١٩٨٩م.
١٣. الذئب في آداب الشعوب، مصطفى طلاس، دار طلاس للطباعة والنشر، دمشق، سورية، ١٩٩٧م.
١٤. حياة الحيوان الكبرى، كمال الدين الدميري، ويليه عجائب المخلوقات، وغرائب الموجودات، زكريا القزويني، دار الألباب، بيروت، لبنان، (د.ت).

١٥. حركة النقد العربي الحديث في الشعر الجاهلي، د. ريم هلال، ط١، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية ، ١٩٩٩م.

١٦. الشعر الجاهلي وأثره في تغيير الواقع – قراءة في اتجاهات الشعر المعارض –، د. علي سليمان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، ٢٠٠٠م.

١٧. الصورة في الشعر العربي حتّى آخر القرن الثاني الهجري –دراسة في أصولها وتطورها، د.علي البطل، ط٣، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م.

١٨. طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، شرح محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، ١٩٧٤م.

١٩. العصر الجاهلي، د. شوقي ضيف، ط٧، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٧٧م.

٢٠. العقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق د. عبد المجيد الترحيني، ط١، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٩٩٧م.

٢١. قضايا الشّعـرِ الجاهلـي، فتحي إبراهيم خضر، ط١، المكتبة الجامعية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٢م.

٢٢. قضايا النقد الأدبي، د. بدوي طبانة، دار المريخ، الرياض، السعودية، ١٩٨٨م.

٢٣. مشهد الحيوان في القصيدة الجاهلية، د. حسين جمعة، ط١، دار دانية، دمشق، سورية، ١٩٩٠م.

٢٤. مقالات في الشعر الجاهلي، يوسف اليوسف، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سورية، ١٩٧٥م.

٢٥. الموجز في التحليل النفسي، سجموند فرويد، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش، راجعه مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٦٢م.

٢٦. النقد الحديث وخطاب التنظير، د. عبد الإله الصائغ، ط١، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، اليمن، ٢٠٠٠م.

قصيدة عمرو بن الأهتم التميمي القافيّة
(تحليل النص في ضوء نقد شعر الشاعر)

د.عبد الكريم محمد حسين(*)

تلخيص بحث:

هذه طريقة في دراسة النص تقوم على قاعدتين: الأولى نقد النقاد القدامى أشعار الشاعر، وأولاها ما تناول القصيدة نفسها بالنقد، وأخراها رؤية الدارس للنص الأدبي بعد مراعاة أنه قصيدة شعرية.

تناولت هذه الدراسة جوانب النص التي تقود إلى تأثيره في متلقيه، وملاحظة النقاد القدامى فكرة إطراب النص، وانصرافهم إلى المعاني المطربة دون إشارتهم إلى الموسيقى في الشعر (الوزن العروضي) ولا إيقاعه الموسيقى من جهة حرف الروي ومجراه من القافية.

فتحليل القصيدة منبعث من مادة النص نفسها، ومن مواضع رؤية النقاد له، وكشف الستار عن الجهة الفنية من القصيدة.

(*) عضو جمعية البحوث في اتحاد الكتاب العرب، وأستاذ النقد القديم في جامعة دمشق.

المقدمة:

تتناول هذه الدراسة قصيدة عمرو بن الأهتم التميمي(ت ٥٧هـ) ـ وكان مخضرماً أدرك الجاهلية ودخل في الإسلام- في ضوء مقولات النقاد العرب القدامى في شعره؛ ذلك أن القصيدة المتخيرة واحدة من قصائده المشمولة ببعض الأحكام الجمالية، وسيكون منهج تناول القصيدة مشتقاً من مجموع الأحكام النقدية التي تناولت شعره عامة وقصيدته هذه خاصة.

وتعكف هذه الدراسة على البحث في بُنى القصيدة المتعددة التي تعين على إدراك خيوط التناسب بين المعاني الانفعالية والعقلية، واختيار الأوعية الحاملة لتلك المعاني على تعددها وتعدد ألوانها ومساراتها ومناسبة بعضها لبعض.

ومتكأ ذلك الانبعاث من مادة النص الشعري المتقدمة بنصها على مادة الدراسة، بعد عرض آراء النقاد العرب على شعره لتؤلف قاعدة البحث، ومصباح الرؤية النقدية الساعية إلى تحديد منهج دراسة القصيدة؛ ليكون المنهج من طبيعة الرؤى النقدية المشتقة من طبيعة النص الأدبي نفسه.

آراء النقاد العرب في منطق ابن الأهتم وشعره:

يمكن الالتفاتُ إلى أصواتٍ ناقدةٍ قادمةٍ من آبائنا الأولين تحمل أحكاماً نقديةً على أشعار عمرو بن الأهتم التميمي، من ذلك موقفُ ربيعة بن حذار الأسدي(ت؟) وحكم النبي محمد ﷺ (ت١٣هـ) ورأي الجاحظ عمرو بن بحر بن محبوب الكناني(ت٢٥٥هـ) وما أبداه ابن عبد البر القرطبي(ت٤٦٣هـ) من إيجاز تلك الأحكام النقدية، وختِمَت الآراء بما أظهره علي بن موسى بن سعيد الأندلسي(ت٦٨٥هـ) من حكم للقصيدة بإطرابها. ومن المعاصرين د. زيد ابن غانم الجهني في تناول بعض صورها.

فلعل التفكرَ في تلك الأحكام يُثَبِّتُ الأقدامَ على طريق البحث عن جمال البنى الفنية والتعبيرية في القصيدة نفسها، ويُنبِتُ منهجاً جديداً لتناول الطرق الفنية التي تجعل هذه القصيدة مطربة ومؤثرة بموسيقاها وإيقاعها ومعناها ومبناها.

موقف ربيعة بن حذار الأسدي:

ربيعة بن حذار مخضرم أيضاً، وله حكم نقدي على شعر عمرو بن الأهتم واجهه به في تلك الرحلة التي كانت بعد ظهور النبي ﷺ وقبل أن يسلم الشعراء التميميون المذكورون في

الخبر، وهم الزبرقان بن بدر، وعمرو بن الأهتم، والمخبل السعدي، وعلقمة بن عبدة، وبعض الروايات تذكر عبدة بن الطبيب.

ومهما يكن من أمر الروايات فإن ربيعة بن حذار كان قاضياً قبل أن يكون ناقداً، فقال لعمرو بن الأهتم: ((وأما أنتَ يا عمرو، فإن شعرك كبُرود حُبَرٍ، يتلألأ فيها البصرُ؛ فكلما أعيد فيها النظر نقص البصر.))[1]

هذا حكم شبيه بما رواه الجاحظ -كما سيأتي-لكنه من ناقد معاصر للشاعر، والشاعر ساكت عن هذا الحكم؛ راض به. على أنَّ لألأةَ البصر موصولة بانعكاس الشمس على عروق الذهب الداخلة في نسج تلك البرود (العباءات) وهي كناية عن جمال الصنعة الشعرية وإبهار متلقيها، وكلالة البصر كلما أعيد النظر فيها، فكأن الشعر يقتاتُ من عيون الناظرين؛ فيعجزهم النظر عن إعادة الإبصار مرة بعد مرة، لأن البصر يرتد إليهم وهو حسير، فقد وصل بشعره إلى حد إعجاز الناظرين عن الشبع من متعته الجمالية الكامنة في بنيته الشعرية.

ففي المقولة إشارة إلى حسن الشعر في مادته وجماله في إبهار البصر، وقدرته على التجدد في عيون متأمليه مرة بعد مرة. وهو حكم مجمل يتناول شعره كله، وهو بهذا الإجمال يشمل هذه القصيدة فيما يشمل، مما يدعو إلى تشابك بنى النص المختلفة(الوزن والقافية والمعاني واللغة) على نحو يكشف عن حسن البناء وشدة الارتباط بين مكونات النص كبيرها وصغيرها.

حكم النبي ﷺ على منطق عمرو بن الأهتم:

المنطق هنا ذاهب في دلالته إلى المنطوق أي لغة البيان العربي نثراً وشعراً، كما سيتبين من قراءة موقف النبي. وتخيرتْ الدراسة منطق عمرو بن الأهتم في سياق دراسة مواقف النقاد من شعره؛ لأن الرسول ﷺ سمع كلامه نثراً، وربطه بالشعر، يدل على ذلك الخبر الآتي:

((عن ابن عباس قال: جلس إلى رسول الله ﷺ قيس بن عاصم، والزبرقان بن بدر، وعمرو بن الأهتم التميميون. ففخر الزبرقان، فقال: يا رسول الله، أنا سيد تميم، والمطاع

(١) الموشح، مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، لأبي عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني (-٣٨٤هـ) تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة-دار نهضة مصر، ١٩٦٥م: ١٠٧.

فيهم، والمجاب فيهم، أمنعهم من الظلم؛ فآخذ لهم بحقوقهم، وهذا يعلم ذاك يعني عمرو بن الأهتم.

فقال : عمرو بن الأهتم: والله يا رسول الله، إنه لشديد العارضة، مانع لجانبه، مطاع في ناديه.

قال الزبرقان: والله يا رسول الله، لقد علم مني غير ما قال، وما منعه أن يتكلم به إلا الحسد. قال عمرو: أنا أحسدك؟!! فوالله إنك لئيم الخال، حديث المال، أحمق الوالد، مضيع في العشيرة. والله يا رسول الله لقد صدقت فيما قلت أولا، وما كذبت فيما قلت آخرا، لكني رجل رضيت فقلت أحسن ما علمت، وغضبت فقلت أقبح ما وجدت، ووالله لقد صدقت في الأمرين جميعاً، فقال النبي ﷺ: إن من البيان لسحرا وإن من الشعر لحكمة)).(١)

واضح أن النبي ﷺ استشعر سحر منطق عمرو بن الأهتم، وقد مدح الزبرقان أولاً، ولم يطل في المدح، ثم ذمه بعد اتهامه بالحسد، واستدرك أنه مدحه على ما يعلم من شأنه، وما يسمع، وذمه على ما يجد من موقفه وسلوكه وجذوره من جهة أخواله لا من جهة آبائه لقرابتهم منه. فقد مدحه من جهة ما يسمع عنه، وذمه من جهة ما يجد من سلوكه في المجلس نفسه، وما يجده أوثق لديه مما يعلمه، لأن العلم يدخل فيه الظن واليقين، وليس فيما يجده المرء بالتجربة مثل ذلك.

وفي كلام الرسول ﷺ إشعارٌ بقرب نثره من شعره، وإشهارٌ لسحر كلامه عقلاً(٢) في رفع الرجل وخفضه في مجلس واحد؛ يشعر بقوة بيانه الشعري أيضاً.

وهو حكم يشهد بجمال منطقه صياغةً في اللفظ، وحركةً في المعنى، وقوةً في الإقناع العقلي والوجداني معاً. فإن كان نثره مؤكداً حكمَةُ على هذا النحو، فبيانه الشعري من باب أولى، ولعله لهذا السبب قدم الرسول ﷺ البيانَ في جملته؛ لأنه دال على النثر والشعر معاً، وأفرد الشعر في الجزء الثاني من العبارة، ولم يجرِ له ذكر في المجلس. والسحر بمعنى قوة تأثير الكلمة في متلقيها، وتغيير بؤرة رؤية الكلام من جهة إلى جهة أخرى تخالفها بالاتجاه، وهو أمر مستحسن.

---

(١) المستدرك على الصحيحين، للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي رحمه الله، طبعة مزيدة بفهرس الأحاديث الشريفة، بإشراف د.يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت-دار المعرفة، [د.ت]: ٦١٣/٣.

(٢) كتاب الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت-منشورات دار مكتبة الحياة، [د.ت] : ١٦٤/٣.

فإن كان الحسن والجمال يدب في منطقه المنثور فهو جزء من نسغ الحياة في أدبه المنظوم، مما يجعل الجمال حاصلاً في الشعر من باب أولى كما سلف.

فقصيدة عمرو بن الأهتم مشمولة بحكم الرسول له بسحر منطقه شعراً ونثراً، وحكمة شعره في اختيار الفن المناسب للموقف المقتضي له، فيصح في قصيدته تحقق صفة السحر من جهة التأثير، والصدق من جهة وضع المعاني مواضعها الواجبة لها في الحياة والشعر موسيقى وإيقاعاً وإطراباً بناء ومعنى.

نقد الجاحظ(ت ٢٥٥هـ):

النقد على شعر عمرو بن الأهتم من جهة الجاحظ، ليس نقداً مباشراً بيديه، لكنه نقدٌ لغيره يحمله لقيمته عنده، ويرويه ليشيعه في الناس لما فيه من الحق والقوة في بنيته التي تحويه، ولا يُبدي احتجاجاً عليه، فكان من نقده الذي يحكيه، يسند به قامة الشخصية التي يتناولها بالتعريف، وهي شخصية الأديب عمرو بن الأهتم، وقد ذكره بإيجاز إذ يقول:

((ومن خطباء بني تميم عمرو بن الأهتم، وكان يدعى المُكَحَّل لجماله، وهو الذي قيل فيه إنما شعره حُلَلٌ مُنَشَّرَةٌ بين أيدي الملوك، تأخذ منه ما شاءت، ولم يكن في بادية العرب في زمانه أخطبُ منه)).(١)

فاجتمع لعمرو بن الأهتم جمالان: الأول جمال بدنه، والآخر في شعره، وعُرِضَ الحكمُ النقدي في هيئة تمثيلية إذ قال في جمال شعره: (إنما شعره حُلَلٌ مُنَشَّرَةٌ بين أيدي الملوك، تأخذ منه ما شاءتْ) والحلل جمع حُلَّةٍ، وهما عباءة وثوب(٢)، ولا يقال لها حلة فتعرض على الملوك إلا إذا كانت من فاخر الثياب خيوطها من الحرير وعروق الذهب(٣)، ومؤدى كلامه أن أشعاره كلها تشبه تلك الثياب في نعومتها، ودقة صنعتها، وتعدد ألوانها، وتوهجها بالذهب، لإبهار العيون بالحسن والجمال والإشعار بالقيمة والجلال لمن يلبسها، وجاء النقد بعرض أشعاره على الملوك، ليتخير كلٌ منهم من أشعاره ما يميل إليه، كما يتخير حلته من بائع القماش، وإن كانت العبارة تومئ إلى شعره في مدح الملوك فإن الفخر باب من أبواب المدح إذا جَعَلَتَ القيم المدحية للآخرين قيماً للنفس الشاعرة كما في القصيدة القافية الموضوعة لهذه الدراسة النقدية.

---

(١) البيان والتبيين، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت-دار الفكر، [د.ت]: ٤٥/١.

(٢) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق د.محمود محمد الطناحي، الكويت-وزارة الإعلام، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م: ٣٢٢/٢٨.

(٣) انظر: الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق د.حاتم الضامن، بيروت-مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م: ١٧٤/٢.

مما تقدم في الخبر أحيط شعره بصفاتٍ: منها النعومة مما يناسب حاسة اللمس، والرقة مما يناسب الغزل وحاجة النفس، والفخامة والعظمة للملوك ملوك الحكم، مما يناسب المديح والفخر، والتزين بالذهب مما يناسب الصنعة الفنية، وهي صنعة طبعية لا تبنى على القصد العاقل والنية العالمة بقوانين الصنعة مسبقاً، ولا توصف بالتكلف، فزينة أشعاره فطرية، وأسواقها التي تُقَدِّرُ قيمتها بلاطات الملوك، فكأنهم ملوك النقد بإدراكهم قيمة تلك الأشعار، وملوك الناس بالسياسة والحكم.

فهذا حكم بُنِيَ على تشبيهٍ بليغ(شعره حلل منشرة) أي كالحلل المنشرة، فهو مجمل؛ لأنه لم يحدد وجه الشبه بَينَ الشِّعرِ والحُلل المنَشَّرةِ بين أيدي الملوك؛ ليقدروا قيمتها. وهو حكم مؤكد بحذف أداة التشبيه من جهة، وبإثبات (إن) في أول الجملة، وهو مقصور من جهة (إنما) فقد قصر الخبر (حلل منشرة) على (شعره) دون سواه من الشعر، وهو تمثيلي لأنه جعل هيئة الشعر تشبه هيئة الحلل، وهي منشرة ــ على اختلاف قصائده في بناها وأغراضها اختلاف تنوع لا يخرجها عن الجمال ــ بين أيدي الملوك أي: على هذه الهيئة لا سواها، فهو تشبيه هيئة بهيئة بغية إعلاء قيمته من جهة بنيته الفنية، ومن جهة محتواه الشعري المناسب للملوك.

فهم قادرون على تقييمه دون سواهم لعلو قيمته وارتفاع ثمنه. فهذا حكم نقدي حاول فيه صاحبه الكشفَ عن طبيعة شعر عمرو بن الأهتم(النعومة والبهاء أو التوهج بالذهب)، والإيحاء ببيان قيمته من خلال طبيعته، فإن الجمال جزءٌ من طبيعة الشعر، وركنٌ في آلية التشبيه البليغ التي خرج بها الحكم إلى الناس والتمثيل المقرب له من العقول، والجمال يحيط بشعره كله وزناً وقافية وصورة فنية ومبنى.

ابن عبد البر النمري(ت ٤٦٣هـ):

حاول ابن عبد البر إيجاز الأحكام السابقة عليه في حديثه عن عمرو بن الأهتم المنقري بقوله:((وكان شاعراً محسناً، يقال: كأنَّ شعره حلل منشَّرة))[١]، فابن عبد البر صاغ الأحكام السابقة بقوله: شاعر محسن، والإحسان تدخل فيه الفطنة للمبنى والمعنى على جهةٍ تُستَقبلُ فيها القصيدة بالقبول والتذوق، والحلل المنتشرة سبقت مناقشها، والإحسان في صنعتها سببب من أسباب عرضها على الملوك. فاعترف بقوة شعره واستحقاقه اسم الشاعر، وإحسانه في صنعة شعره من غير تكلف كما سلف.

---

(١) بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس، للإمام أبي عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق محمد مرسي الخولي، بيروت-دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨١م: ١/٣٠٠.

علي بن موسى بن محمد بن سعيد الأندلسي(ت ٦٨٥هـ):

جاء ابن سعيد الأندلسي على ذكر عمرو بن الأهتم في سياق اختيار المطربات من الأبيات، فقال: ((عمرو بن الأهتم له من المطرب قوله:

ذَرِيني فإنَّ البُخلَ يا أُمَّ مالكٍ ... لصالحِ أخلاقِ الرِّجالِ سَرُوقُ

لعَمرُكَ مَا ضَاقَتْ بِلادٌ بأهلِها ... ولكنَّ أخلاقَ الرِّجَالِ تَضِيقُ))[1]

قوله: (له من المطرب) أي أن المطرب في شعره كثير، وتخير البيتين المذكورين من أشعاره على سبيل التمثيل، وإقامة الحجة بالعينة، لتكون دليلاً على مراده، فإن كان أراد الدليل على إطراب شعره بهذين البيتين، فإن دلالتهما على إطراب القصيدة التي اختصت بهما من باب أولى، وهي القصيدة المتخيرة لهذه الدراسة. ولعله أراد أبيات القصيدة من قوله (ذريني فإنَّ البخلَ يا أم مالكٍ) إلى قوله: (لعمرك ما ضاقت بلاد بأهلها) مما سيأتي في القصيدة، فجعل البيت المتقدم حداً للمطرب من جهة البداية، والثاني حداً له من جهة النهاية، فكان مشهد الشاعر والضيف والجزور محل مسحة الإبداع كما سيأتي.

فإن تساءلت: ما المرقص عند المصنف؟ وما المطربُ؟ أجابك المؤلف بقوله: ((المرقص: ما كان مخترعاً أو مولَّداً يكاد يلحق بطبقة الاختراع؛ لما يوجد فيه من السرِّ الذي يُمَكِّنُ أزِمّةَ القلوب من يديه، ويلقي محبةً عليه، وذلك راجع إلى الذوق، والحس مغنٍ بالإشارة عن العبارة، كقول امرئ القيس[2]:

سَمَوتُ إليها بعدَ ما نامَ أهلُها ... سُمُوَّ حَبابِ الماءِ حالاً على حالِ))[3]

وقال في المطربات: ((المطرب: ما نقص فيه الغوص عن درجة الاختراع؛ إلا أن فيه مسحةً من الابتداع، كقول زهير[4] في المتقدمين:

تَرَاهُ إذا ما جِئتَهُ مُتَهَلِّلاً ... كأنَّكَ تُعطيهِ الذي أنتَ سائلُهْ))[5]

---

(١) المرقصات المطربات من روائع الشعر العربي، تأليف ابن سعيد الأندلسي، تحقيق: أ.إبراهيم محمد حسن الجمل، ود.عبد الحميد هنداوي، القاهرة-دار الفضيلة، ٢٠٠٢م: ٨٦.

(٢) ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة-دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م: ٣١.

(٣) المرقصات المطربات: ١٥.

(٤) شعر زهير بن أبي سلمى، صنعة الأعلم الشنتمري، تحقيق: د.فخر الدين قباوة، بيروت-منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م: ٥٧.

(٥) المرقصات المطربات: ١٦.

بالعودة إلى قوله في المرقصات تجد أن الرجل لم يتحدث عن الرقص من جهة أنه حركة حسية تكون لعباً واضطراباً وخبباً في السير وارتفاعاً بالبدن وانخفاضاً[(١)] كما تكون جيشاناً كجيشان الشَّراب[(٢)] بيدَ أنه توجه إلى جهتين: الأولى الشعر المرقص، والأخرى قدرته على جذب القلوب إليه على جهة المحبة، فترقص الأبدان؛ لتدل على رقصة القلوب.

فأضاف إلى المعنى اللغوي الإشارة إلى بنية الشعر وطاقته وسلطانه على المتلقي، واستجابة المتلقي للنص بسبب الاختراع والتجديد، وما فيهما من السر في تحبيذ الناس لهما، والابتهاج بتذوقهما، وعجز الإنسان عن التعبير ببهجته بالبيان، وقدرته على التعبير عنها بالحس (الرقص البدني) فإخراجها بالإشارة تكميل للعبارة، وربما استغناء بإشارة الحس عن عبارة الكلام، وكلاهما يومئ إلى مصدر واحد هو النفس، استجابة لرقص القلب، فكأن الشرارة الموجودة في النص انتقلت إلى المتلقي نفسه، ثم ظهرت آثارها في حركته الحسية واستجابته الفورية. وضرب للاختراع[(٣)] في الشعر مثلاً بقول امرئ القيس الذي جعل محبوبته في مكانة عالية، فسما إليها ليلاً(بعد ما نام أهلها) فعلاها كما تعلو فقاعات الأمواج بعضها على بعضٍ من جهة البصر، على نية العبث والمجون، وهي معان مبتكرة، ومشاهد جديدة، تستخف ذائقها بالدهشة، وتتملك بدنه بالرعشة، وترقِصُهُ على وقع المعنى المرتد إلى مشهد مرسوم بحدود مضارب القبيلة وبيوتها وهجوعها بعد حين من السهر، واستحضار معاني البحر وأمواجه وركوب بعضها على بعض، وعلو فقاعات بعضها على بعضٍ، ثم تنطفئ تلك الفقاعات، بفضل علو الماء على الماء.

والجمال مصروف إلى طريقة أداء المعنى الماجن في لقاء ماء الرجل وماء المرأة، وهذا من باب الكناية عن اللقاء الجنسي حيث يمتزج الماء بالماء وماء يعلو ماءً بمعنى يغلبه كأمواج البحر يغلو بعضها بعضاً على قوة وتدافع، فتنشأ فقاعات يطير بعضها من فوق بعض. بهذه الصورة المتحركة عرض مشهد اللقاء؛ فكان كذلك حيث يومئ الشاعر ولا يصرح، ويشير ولا يتكلم، وما يضيفه الوزن والقافية والإنشاد يعلو بسحر المعاني إلى أفق نفسي عالٍ؛ فتكاد ترقص الحواس تناغماً مصحوباً بدهشةِ الاختراع، وخفقان القلب في المقطع

---

(١) انظر: القاموس المحيط، إمام أهل اللغة مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ضبط وتوثيق الشيخ محمد البقاعي، بيروت-دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م: ٥٥٨ (رقص).

(٢) انظر: معجم المقاييس في اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، حققه شهاب الدين أو عمرو، بيروت-دار الفكر، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م: ٤١٧(رقص).

(٣) قال ابن رشيق في الاختراع: ((خلق المعاني التي لم يسبق إليها، والإتيان بما لم يكن منها قط، والإبداع الإتيان بالمعنى المستظرف، والذي لم تجر العادة بمثله، ثم لزمته هذه التسمية حتى قيل له: بديع، وإن كثر وتكرر الإبداع، فصار الاختراع للمعنى والإبداع للفظ)) العمدة في محاسن الشعر ونقده، للإمام أبي علي الحسن بن رشيق القيرواني(-٤٥٦هـ) تحقيق د.النبوي عبد الواحد شعلان، القاهرة-مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م: ١/٤٢٦.

الأول من القصيدة للدلالة على رقصة البدن، فرحة بالابتكار، ودهشة من طريقة تخلقه في هذا المشهد.

وقد قال ابن رشيق في بيت امرئ القيس في باب الاختراع: ((فإنه أول من طرق هذا المعنى، وابتكره، وسلَّمَ الشعراءُ إليه، فلم ينازعه إياه أحد))[1]، وما يردف ذلك من طاقةٍ تصاحبُ موسيقى القصيدة ووقعها بإيقاع قافيتها على مبدعها ومتلقيها معاً.وفي حديثه عن المطرب من الشعر لم يلتفت إلى دلالة اللغة على الطرب، إذ ((الطَّرَبُ-محركة: الفرح والحزن ــ ضِدٌّ ــ أو خِفة تلحقك، تَسُرُّكَ أو تُحزنك، وتخصيصه بالفرح وهمٌ، والحركة والشوق))[2].

فالفرح أو الحزن حال ابتدائية تصيب الإنسان، ثم تشتد هذه الحال بصاحبها، وتستبد به إلى أن يفتقد شيئاً من عقله، فيقتات الفرح أو الحزن بعضَ عقله، ويستبد بشعوره وبدنه، فتأخذه الخفة إلى الرقص فرحاً أو حزناً، من غير أن يتكلم، وربما تكلم بشعر في أثناء تلك الأطوار، والحكم على الأغلب أنه يصمت، ويتحرك راقصاً، على أن ابن سعيد الأندلسي عاد إلى النص الشعري، وربط الطرب بمسحة من التجديد، وجعل الدهشة تقترن بالبهجة في تلقي الجديد، فينبعث الروع أو الخوف من جمال التجديد، وجعل تلك المسحة سبباً لإطراب المتلقي- ولو كانت المسحة عقلية، وليست صورة فنية، ولو عرضت بتشبيه- لكنه منقاد إلى معادلة عقلية، واحتج لفكرته ببيت زهير الذي يتحدث عن ممدوحه المتهلل وجهه للضيوف، وهذا شأن كرام الناس من العرب، وهو في هذا لا يبتدع شيئاً، بيد أنه يقدم شيئاً من الإبداع في قوله: (كأنك تعطيه الذي أنت سائله)؛ إذ قال في تبيان معناه ابن رشيق القيرواني(ت ٤٥٦هـ): ((أراد أن فرحه بما يعطي أكثر من فرحه بما يأخذ، فزاد في وصف السخاء منه بأن جعله يهش ولا يلحقه مضض، ولا تكره لفعله))[3]، ولا يحسن من ابن رشيق أن يجعله ممن يسأل الناس فيأخذ عطاياهم، وليس من مراد الشاعر، وإنما تمثل فرحه بالعطاء كفرح من يأخذ العطايا لا أنه جعله ممن يأخذ؛ فيكون ذلك ذماً وحطاً من كرامته، وليس صواباً أن جدة الشعر في تهلله للضيف كما سيأتي من بعد. فكلام زهير فيه شيء جديد، يصور مدى سماحة نفس ممدوحه، وتعلقه بالعطاء، وقلب الصورة في الامتنان، وذا لُبابُ تجديده، فكأنه يشكر من يتقبل عطاياه، وهو من واجب من يأخذها، ويفرح بالعطاء، كما يفرح آخذه بالنوال، وهي صورة تحمل مسحة من تجديد الصورة في التعبير عن الكرم، وأما تهلل الوجه فمسبوق إليه ممن

---

(١) العمدة في صناعة الشعر ونقده: ٤٢١/١.

(٢) انظر: القاموس المحيط: ١٠١(طرب).

(٣) العمدة في صناعة الشعر ونقده: ٨٠٢/٢.

قبله،كما سيتضح. فابن سعيد الأندلسي أعطى الشعر صفتي الرقص والطرب ناظراً في آثار الشعر في متلقيه، وهو يريد بعض الشعر لا كله، وجاعلاً التجديد في الشعر سبباً للإطراب.

فقصيدة عمرو بن الأهتم القافِيِّة مطربٌ بعضُها، في إشارته إلى موضع الإطراب، وربما كان ذلك واقعاً على طريقة ذكر جزء وإرادة كل، فتكون القصيدة كلها مطربة، ومن حسن الحظ أن الناقد لم يجعل الإطراب والرقص متعلقاً بالموسيقى وحسب، بل جعله راسخاً في الاختراع والإبداع في الصور والمعاني، مما يجعل الإطراب يقف على أربعة حدود هي الاختراع والإبداع والوزن والقافية أو انسياب النص في طلاقة الإنشاد أو القراءة.

د.زيد بن محمد بن غانم الجهني:

وقف الجهني على بعض الصور في القصيدة، وجعل الشوق وسيلة تستجلب طيف المحبوب، فمن ذلك قوله: ((ومثل سويد عمرو بن الأهتم في و[1]قوله:

ألا طرقتْ أسماءُ وهي طروق   وبانتْ على أنَّ الخيالَ يَشوقُ

بحاجة محزون كأنَّ فؤاده   جناحٌ وهى عظماه فهو خفوقُ

فالطيف وسيلة لاستثارة العواطف الكامنة لديه، فهي تستيقظ في وجدانه مع مجيء الطيف، ومن غير مجيئه عندما يكون الشاعر في شغل عن هذا))[2]، وكأنه يريد أن العواطف تتقطع عندما يكون الشاعر في شغل عن الطيف، ولو لم يصرح هنا، والشاعر في البيت الأول جعل شوقه سبباً لاستحضار الطيف كما تفضل الباحث، لكنه عبر عن تعلقه بالطيف بجملة اسمية في ركنها الأول (كأن فؤاده جناح) ليدل على الرسوخ والثبوت، والجزء الثاني فعلي (وهى عظماه) فالجملة فعلية تفيد الاستمرار على أنه ماض لتوكيد وقوعه، يدل على استمراره الجملة الاسمية (فهو خفوق)، لأن الوزن (فعول) يحمل معنى الاستمرار في كثرة الخفقان. وقد مر بأبيات أخر من القصيدة في مواقع شتى من كتابه من غير تغلغل في بنية الصورة ومادتها، وكان موضوعها يشغله عن فنها وارتباطها بالقصيدة بنيةً والغرض دلالةً.

مما تقدم يتبين أن سحر شعره في موسيقاه وترقيصه وإطرابه، ولكل جهة صلة بأختها لا تنفك منها، والجمال سمة الشاعر في شخصه، وسمة شعره عامة المجعول عندهم كحلل الملوك المنشرة، وهو محسن في إبداع الشعر الجميل، من أي جهة أردت الجمال.

(١) يبدو أن الواو مقحمة إذا لم يكن في القول سقط، وهكذا ورد النص.

(٢) الصورة الفنية في المفضليات، د.زيد بن محمد بن غانم الجهني، المدينة المنورة-الجامعة الإسلامية، عمادة البحث العلمي، ١٤٢٥هـ: ٥٤٩/١.

نص القصيدة:

تخيرت الدراسة رواية المفضليات[(١)]؛ لأنها من عالم ثقة في رواية الأشعار والأخبار[(٢)]، وحضور القصيدة في موضع واحد مهم لتشكيل رؤية كلية للقصيدة، ومتابعة بُنى القصيدة المتنوعة في مبناها الفكري أو معانيها، أو موسيقاها الخارجية، وبناها التعبيرية من جهة علاقات التعبير بأبعاد القصيدة الاجتماعية والفنية إجمالاً.

فالقصيدة مهمة في مجموعها، وأما تفريقها بعدئذٍ فمن باب انتقال الدراسة من العام إلى الخاص، وتحليل الوحدات الكبرى إلى وحدات أصغر منها، وإعادة تركيبها، للدخول مداخل الشاعر، والخروج بمخارجه؛ لاستشعار المتعة الجمالية الإبداعية التي وجدها الشاعر في نفسه عند إبداع القصيدة، وهي المتعة الباعثة على الاستشعار بالجمال عند المتلقي؛ فكأن هذا العمل شرارة كهربية جاءت لإحداث حركة الحياة في النص من جديد؛ ذلك أنَّ المعاني ساكنة في طيات الكتابة، حياتها بقراءتها، ومتعتها بتحليلها وتركيبها، أي: دخول الدارس مداخل الشاعر فيها والخروج مخارجه بها من جهة إلى جهة، فربما كانت جهات النص متحدة الوجود الإبداعي لديه، بيد أن الدراسة لا بد لها من تشريح النص، والنظر إليه على أنه متعدد في بنيته على شدة تلاحمه في كينونته، وحضوره مقدمة لإعمال العقل في تحليله إلى الجهات الدالة على بنيته الفنية وجمال طاقاته التعبيرية، فالقصيدة هي:

-١-

١-ألاَ طَرَقَتْ أَسْماءُ وَهْيَ طَرُوقُ ... وبانَتْ علَى أنَّ الخيالَ يَشُوقُ

٣-بِحاجَةِ مَحْزُونٍ كأَنَّ فؤادَهُ ... جَناحٌ وَهَى عَظْماهُ فَهْوَ خَفُوقُ

٣-هَانَ[(٣)] على أسماءَ أَنْ شَطَّتِ النَّوَى ... يَحِنُّ إليها وَالِهٌ ويَتُوقُ[(٤)]

---

(١) المفضليات، للمفضل الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، القاهرة-دار المعارف، ط٥، ١٩٧٦م: ١٢٥، وديوان المفضليات، لأبي العباس المفضل بن محمد الضبي، مع شرح وافر لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، اعتنى بطبعه كارلوس يعقوب لايل، بيروت-مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٢١م: ٢٤٥، وشرح اختيارات المفضل، الخطيب التبريزي، تحقيق د.فخر الدين قباوة، بيروت-دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م: ٥٩٦/٢، والتذكرة الحمدونية، تصنيف ابن حمدون محمد بن الحسن بن محمد بن علي، تحقيق د.إحسان عباس وبكر عباس، بيروت-دار صادرط١، ١٩٩٦م: ٢٦٤/٢، والقصيدة فيها واحد وعشرون بيتاً.

(٢) انظر: تاريخ بغداد أو مدينة السلام، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، بيروت- دار الفكر، [د.ت]: ١٢١/١٣.

(٣) هان عليها: خفَّ عليها.

(٤) ليس في التذكرة الحمدونية.

-٢-

٤-ذَرِينِي فإِنَّ البُخْلَ يَا أُمَّ هَيثَمٍ ... لِصَالِحِ أَخلاقِ الرِّجالِ سَرُوقُ
٥-ذَرِينِي وحُطِّي في هَوَايَ فإِنَّنِي[1] ... على الحَسَبِ الزَّاكِي الرَّفِيعِ شَفِيقُ
٦-وإِنِّي كريمٌ ذُو عِيالٍ تُهِمُّنِي[2] ... نَوَائِبُ يَغْشَى رُزْؤُها وحُقُوقُ

-٣-

٧-ومُسْتَنبِحٍ بعدَ الهُدُوءِ دَعَوْتُهُ ... وقَد حَانَ من نَجْمِ[3] الشِّتاءِ خُفُوقُ
٨-يُعالِجُ عِرْنِيناً مِنَ اللَّيلِ بارداً ... تَلُفُّ رِياحٌ ثَوْبَهُ وبُرُوقُ
٩- تَأَلُّقُ[4] في عَيْنٍ[5] منَ المُزْنِ[6] وادِقٍ ... لهُ هَيْدَبٌ[7] دَانِي السَّحَابِ دَفُوقُ[8]
١٠-أَضَفْتُ فلم أُفْحُشْ عليهِ ولم أَقُلْ ... لِأَحْرِمَهُ: إِنَّ المكانَ مَضِيقُ
١١-[وَضاحكته من قبل عرفانيَ اسْمَهُ ... لِيَأْنَسَ إِنِّي للكَسِيرِ رَفِيقُ[9]]
١٢- فَقُلْتُ لهُ: أهلاً وسهلاً ومَرحباً ... فهذا صَبُوحٌ[10] راهِنٌ وصَدِيقُ
١٣- وقُمتُ إِلى البَرْكِ[11] الهَواجِدِ فاتَّقَتْ ... مَقاحِيدُ كُومٌ كالمَجَادِلِ رُوقُ
١٤- بأَدْماءَ مِرْبَاعِ النِّتَاجِ كأَنَّها ... إِذَا عَرَضَتْ دُونَ العِشَارِ فَنِيقُ
١٥- بِضَرْبَةِ ساقٍ أَو بِنَجْلاءَ ثَرَّةٍ ... لهَا مِن أَمامِ المَنْكِبَيْنِ فَتِيقُ

(١) في التذكرة الحمدونية خلاف في الترتيب.
(٢) الحزن والقلق.
(٣) في التذكرة الحمدونية: (من ساري الشتاء طروق).
(٤) التألق: التكشف للبرق، وأصله: التزين والتبرق.
(٥) العين: مطر ثلاثة أيام.
(٦) المزن: السحاب الأبيض.
(٧) الهيدب أن تكون السحابة رِيًّا فيرى لها مثل الخَمل.
(٨) ليس في التذكرة الحمدونية.
(٩) البيت من الحماسة البصرية، صدر الدين علي بن الحسن البصري، تحقيق مختار الدين أحمد، بيروت-دار الكتب، ط٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م: ٢/٢٣٧، وليس في التذكرة الحمدونية.
(١٠) الصبوح: الشُّربُ في الغداة، والراهن المستمر.
(١١) البرك: إبل الحي كلهم، الهواجد: النائمات أو المتيقظات(أضداد) والمقاحيد الإبل : العظام الأسنمة. والكوم كذلك. والمجادل: القصور، وروق: متخيرات كريمات.

١٦ـ وقامَ إِلِيها الجَازِرَانِ فأوفدا[١]   يُطِيرَانِ عَنها الجِلْدَ وَهْيَ تَفُوقُ

١٧ـ فَجُرَّ إِلينا ضَرْعُها وسَنَامُها   وأَزْهَرُ[٢] يَحْبُو لِلقيامِ عَتِيقُ

١٨ـ بَقِيرٌ جَلاَ بالسَّيفِ عنهُ غِشَاءَهُ[٣]   أَخٌ بإِخاءِ الصَّالِحِينَ رَفيقُ

١٩ـ فَباتَ لَنَا منها ولِلضَّيْفِ مَوْهِنا   شِوَاءٌ سَمِينٌ زَاهِقٌ وغَبُوقُ[٤]

٢٠ـ وبَاتَ لهُ دُونَ الصَّبَا وهْيَ قَرَّةٌ   لِحَافٌ ومَصْقُولُ الكِسَاءِ[٥] رَقِيقُ

٢١ـ وكلُّ كَرِيم يَتَّقِي الذَّمَّ بالقِرَى   ولِلخَيْرِ بينَ الصَّالحينَ طَرِيقُ

-٤-

٢٢ـ لَعَمْرُكَ ما ضاقَتْ بِلاَدٌ بأَهْلِهَا   ولكنَّ أَخلاقَ الرِّجالِ تَضيقُ

٢٣ـ نَمَتْنِي عُرُوقٌ من زُرَارَةَ لِلْعُلَى   ومِنْ فَدَكِيٍّ[٦] والأَشَدِّ عُرُوقُ

٢٤ـ مكارِمُ يَجْعَلْنَ الفَتَى في أَرومَةٍ   يَفَاعٍ[٧] وبعضُ الوالِدِينَ دَقِيقُ

هذه القصيدة معروضة لدراسة جمال بنيتها وقدرتها التعبيرية، وبمعنى آخر فن البناء، وجمال الفضاء الداخلي والخارجي للقصيدة في ضوء آراء النقاد، وقد تقدمت من قبل.

جمال البنية:

إذا كان الجمال صفة مستحسنة نسبياً، فإن هذه الصفة متغلغلة في القصيدة كلها(المعاني والموسيقى العروضية والقافية في بنيتها الإيقاعية، وما يحدثه ذلك من إطراب) على تفاوت في قوة الجمال بل شدته في جهاتها المختلفة، وارتباط الجمال بتصميم القصيدة كلها، وموسيقاها وإيقاعها وإطرابها في انفعالها العقلي والوجداني؛ مما يوجب تقديم دراسة أقسام القصيدة أو وحداتها المعنوية التي تؤلف روح العمل، على أن اللغة تؤلف جسمه أو مادته أو الوعاء الحافظ لتلك الروح، وأن الموسيقى والإيقاع تؤلف صدى حركته بألفاظه ونظامها اللغوي، وهذه الحركة من موجبات الطرب لتحقق صفة التناسب في التفاعيل الخماسية

(١) فأوفدا: ارتفعا عليها، والفواق: هو خروج النفس.

(٢) في شرح اختيارات المفضل: ٢/٦٠٨(الأزهر: زق خمر).

(٣) غشاؤه: بطن أمه.

(٤) الغبوق: شرب العشي.

(٥) مصقول الكساء عند الأصمعي عن اللبن على وجهه غشاوة.

(٦) فدكي أم عمرو بن الأهتم اسمها ميا وأمها بنت علقمة بن زرارة.

(٧) اليفاع: المرتفع.

والسباعية، وتجاوبها بين حين وحين بما يسمى التناغم فيما بينها، كما أنهن من مسببات الطرب، فهن في صحبة النص يحضرن بحركته، ولا حركة له بغير القراءة والإنشاد، ومن هذه الجهة يلحظ الدارس أن تصميم البناء مرهون بغرض صاحبه منه.

فهذه القصيدة ساعية بكل ما فيها نحو الفخر الفردي؛ ذلك أن الشاعر صممها على أربع جهات التمس في الأولى عفته وعفة أسماء التي أحبها في الأبيات(١-٣)، وجعل الجهة الأخرى لكرمه في محاورة أم الهيثم، ولعلها تكون زوجه على جهة نظرية عقلية، فيفخر ببخل زوجه، وعزمه على الكرم في الأبيات(٤-٦)، والجهة الثالثة: لكرمه العملي ونحر الناقة للضيف وأدب الضيافة لديه في الأبيات(٧-٢١)، وجعل خاتمة القصيدة وعاء لما تقدم، وفخراً بحلمه وعقله وجذره.

فإذا جعلت(أسماء) ليست (أم الهيثم) أو (أم مالك) فإنها ذات مقدمتين، إحداهما دخلت القصيدة من بوابة الماضي(الذكريات) فتكون أسماءُ امرأةً كان لها موضع في قلبه، فحضر إليه خيالها، فحرضه على الإبداع، ثم أعرض عنها إلى مخاطبة زوجه أو امرأة أخرى تكنى أم الهيثم أو أم مالك، وهي بهذا تعد محراكاً للشعر وإلهاباً للقريحة، واسترداداً لتجربةٍ شعورية دفينة في تجارب الأمس، وتجربة الفخر، ولو كانت اعتزازاً بالنفس، واعتداداً بالقيم الاجتماعية، فإنها دون تجربة الحب الإنسانية فهي مُقَدَّمَةٌ على الاجتماعية وجدانياً، ذلك أن التجربة الإنسانية تسرع إليها القريحة أكثر من التجربة الاجتماعية، فلما انقاد له الشعر، وتيقن منه باستجلاب أسماء وأم الهيثم، وزالت حواجز سبيل الشعر انحط بقوته الإبداعية على الضيف وإكرامه في سياق الفخر الفردي، وما تركه حتى جعل كرمه موروثاً عن آبائه وأخواله فصار فخراً جماعياً في ختام القصيدة .

وإذا كانت أسماء هي نفسها أم الهيثم أو أم مالك، فهذا استئناف للحديث، وذكرها باسمها مرة وكنيتها مرة أخرى من باب تفننه بالقول. فكأن حديثه في الزاوية الأولى عن أيام رحيل أهلها فكان إيماء إلى ظعنهم، وإيحاء بإقفار الديار، وإخفاءً للرسوم والأطلال، واجتهاداً في التعبير عن حضور الطيف، وتجدد الأشواق من الوفاء، والحنين إلى أيام الشباب، فجعلها وفية بحضورها(أسماء) بل طيفها(على أن الخيال يشوق).

وجاءت الزاوية الثانية لتبين موضعها في بيته، وحرصها على ماله، فكانت وفية في ظعنها بإرسال طيفها إليه، ووفية في حفاظها على ماله، وكان عفيفاً في أيام شبابه وكريماً حريصاً على الشيم دون الحرص على المال، فاجتلب لها من الصفات ما يزينها في عيون العرب في تلك الأيام(العفة، والحرص على أموال زوجها)، وجعل لنفسه قسطاً من العفة

وقسطاً من الكرم، وفي كل منهما وفاء، وذلك كله مما يتزين به الإنسان العربي في الجاهلية والإسلام معاً.

فعلى أن أسماء وأم الهيثم شخصية واحدة تكون القصيدة مؤلفة من ثلاث جهات على أن الجهة الأولى موزعة بين طورين من العلاقة بينهما ماضية وحاضرة، متقابلة على ركني الهجر لأسماء والوصل بأم الهيثم، وهما امرأة واحدة على جهة التلذذ بتنوع تسميتها لغير طبيعة العلاقة من طور إلى طور آخر.

فأم الهيثم في المقطع الثاني تجادل الشاعر في كرمه وتحاول أن تثني عزمه عنه، وهو جدل يظهر حرص المرأة(بخلها) وفخر الرجل بانحرافه عن رغبتها على طريقة: شاورهن وخالفوهن، وأظهر أن دافع الكرم والجود هو الأصل لديه، ولا محل عنده للشح أو البخل. وحمل فلسفة أهل البخل بلسان زوجه مدحاً لها، لكنه يعاتبها على ثنيها له عما يزينه، والأخذ بقولها سيصير به إلى ما يشينه، وهو في هذا غير مجدد سبقه عدد من الشعراء(١) يذكر منهم الجاهلي بشر بن الهذيل الفزاري(٢):

وَعاذِلَـــةٍ هَبَّـــت بِلَيـــلٍ تَلـــومُني ... وَلَـــم يَغتَمِرنـــي قَبـــلَ ذاكَ عَـــذولُ
تَقولُ اِتَّئِـــد لا يَـــدْعُكَ النَّـــاسُ مُمْلِقـــاً ... وَتُزرِي بِمَن يـــا بـــنَ الكِـــرامِ تَعـــولُ
فَقُلْـــتُ أَبَـــت نَفـــسٌ عَلَـــيَّ كَريمَـــةٌ ... وَطـــارِقُ لَيـــلٍ غَيـــرَ ذاكَ يَقـــولُ
أَلَم تَعلَمـــي يـــا عَمـــرَكِ اللَـــهَ أَنَّنـــي ... كَـــريمٌ عَلـــى حـــينِ الكِـــرامُ قَليـــلُ
وَإِنِّـــي لا أُخـــزى إِذا قيـــلَ مُمْلِـــقٌ ... سَـــخِيٌّ وَأُخـــزى أَن يُقـــالَ بَخيـــلُ

هل كانت تلك المجادلة زوجه أو أمه؟ فهذه امرأة تخشى على أولاده من الفقر بسبب كرمه، فأبدى لها أن نفسه كريمة لا تطاوعه على تحقيق قولها، وأن ضيفه لن يقبل اعتذاره بخوف الفقر لأولاده من بعده، ويرى أن الفقر ليس عيباً إنما العيب هو البخل نفسه.

ومهما تكن تلك المرأة فإن ابن الأهتم قد أوجز الأمر بثلاثة أبيات، موحياً بالتجديد، فجعل البخل لصاً يسرق أخلاق الرجال الصالحات، وجعله كثير السرقة لها، والبخل هدام لأحساب الناس النامية بالجود والعالية بالحِلم، فهو يشفق على بناء أهله من معاول البخل، وهو رجلٌ

---

(١) انظر: ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي، صنعة يحيى بن مدرك الطائي، رواية هشام بن محمد الكلبي، تحقيق د.عادل سليمان جمال، القاهرة –مكتبة الخانجي، ط٢، ١٤١١هـ–١٩٩٠م: ٢١٧.

(٢) كتاب الأمالي، لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي، بيروت منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠هـ–١٩٨٠م: ١/٣٨–٣٩.

الكرمُ طبع له كالسجية، ولا يخشى على عياله فقراً، ولا يخشى نوائب الزمان إذا قام بحقوق الناس، فهو اتكأ على هيكل المجادلة لكنه أوحى بجدة تفاصيلها مما يجعل لوحته مطربة للنفس والعقل معاً، وهي تفارق لوحة بشر في التفاصيل على وحدة الوزن(الطويل)بينهما، واختلاف القافية بين القاف واللام، واتحادهما في مجري الروى (الضم) وقد كان حوار المرأة العاذلة أو اللائمة أو الداعية إلى الشح حيلةً فنيةً للدخول في الموضوع الذي تحذر الرجل منه.

وفي المقطع الثالث فخر بأدب لقاء الضيف وبذبح الناقة له في الشتاء فصلاً، وفي الليل تفضلاً، وفي الشتاء يقل الجود عند العرب، ولا يكاد أحد يولم لضيفه ليلاً، وما تزال البوادي تقول في أمثالها: (ضيف المسا ما لُهْ عشا)، فعمله قائم على الإبداع بمعنى التجديد، ومخالفة التقليد على نحو يُمدح عليه، ولا يلام فيه.

وقد جدد الشاعر في عدم الوقوف على الأطلال، وأوحى بالرحيل، ولم يذكر الظعائن أو يصفها كما وصفها زهير في معلقته[1]، أو طريقة المثقب العبدي في نونيته[2]، لكنه انتقل من حديث طيف أسماء إلى محاورة أم الهيثم التي تثنيه عن الكرم. فجاء حديثها تخلصاً من الطيف، وتطلعاً منه إلى الحديث عن الضيف جاعلاً مقدمته الأولى وعاء لفخره بعفته وعفتها ووفائه ووفائها على جهة الواقع من طرفه وجهة التخيل من طرفها، وجعل لها فخراً بحرصها على أموال زوجها، والمرأة تمدح بالبخل عندهم، وجعل لنفسه الإصرار على الكرم، ثم جاء تطبيق رؤيته في حكايته مع الضيف واختيار الناقة التي كانت من (المعاشير)، وكان ظنهم أنها حائل لم يأتها الفحل، لكنها سمينة فكانت الدهشة بخروج ولدها بعد ذبحها كريماً، ثم امتدت عروق القصيدة كلها لترتبط بحكمته في وضعه الكرم لضيفه في الشتاء إذ يقل الكرماء، فكان منهم، وفي الليل إذ يقل الجود من الكرام، فهو كريم يزيد عليهم في بذله للضيف من نفسه وماله طيلة ليله ونهاره، فهو خيارٌ من خيارٍ في الكرم، وجعل ذلك الكرم ممتداً إليه من جهة أجداده لأبيه وأمه معاً، فكانت منهجية بناء القصيدة مدهشة كبعض صورها التي قدمها في سياق أبياتها لمن يرقبها.

وهذه المسحة من التجديد تؤكد فكرة إطراب معاني القصيدة، وقد تقدمت عند ابن سعيد الأندلسي، وهي لا تكاد ترقص متلقيها في حس ابن سعيد، ولعلها تُرقصُ غَيْرَه.

---

(١) انظر: شعر زهير بن أبي سلمى: ١١، الأبيات(٧-١٤).

(٢) انظر: ديوان شعر المثقب العبدي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، جامعة الدول العربية- معهد المخطوطات العربية، ١٣٩١هـ-١٩٧١م: ١٤٢، الأبيات(٥-١٨).

وفي الجزء الأخير جعل خاتمة القصيدة تلم زُبَدَها، وتجمع صيغَها بالعقل الموجب عليه أن يضع الأمور مواضعها من النص والحياة معاً، ذلك أن نصه اختيار من الحياة في سياق اختيارٍ من الفن، فكيف بنى تلك الأبنية؟ وكيف عبر عنها؟ وما علاقة الدهشة بإطراب النص أو ترقيص متلقيه؟ أليست النفس تسرُّ بالجديد؟ أليس الجديد يحدث دهشة ممتعة في متلقيه كالتي أحدثه الإبداع في مبدعه؟ أليس في النص طاقة تؤثر في متلقيه لا تقل في قوة جذبها أو نبذها عن تلك الطاقة التي دفعت المبدع إلى إبداع ما أبدعه ليمتع به نفسه ثم متلقيه؟!

الطاقة والحركة في القصيدة:

الطاقة كامنة في موسيقى القصيدة، وفي إيقاعها، وفي مرتجع معانيها إلى الحس والنفس معاً، وكل هذا يسهم في الإطراب والرقص، ويجتمع على توقيع المتلقين بحكم الجمال للقصيدة في نسب وتناسب معجبة للمتلقين.

موسيقى القصيدة:

لموسيقى القصيدة روح واحدة تسمى العروض عند القدامى من باب تسمية الشيء ببعضه، والبحر مصطلح التفعيلة[1]، والقصيدة من الطويل، لكنه متخفف من ضابطه: (فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن) إلى (فعولن مفاعيلن فعول فعولن).

والتساؤل عن موضع الإطراب في وزن الطويل في صورته المثالية(فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن)، وهل تبقى له هذه القيمة في الاستخدام العملي عند عمرو بن الأهتم، وقد أحدث في موسيقى البحر ما أحدث؟!.

والإجابة محمولة على النظر في هاتين التفعيلتين(فعولن، مفاعيلن) فكأن الطويل بحران هما المتقارب وضابطه: (عَنِ المتقاربِ قال الخليل / فعولن فعولن فعولن فعولن)، والهزج ضابطه: (على الأهزاج تسهيلُ / مفاعيلن مفاعيلُ) كأنهما اجتمعا فصار باجتماعهما بحر جديد هو الطويل[2]، وهذا محض افتراض عقلي لا يوجب أن يكون أصل الطويل من هذين النوعين من الشعر بل ذلك ملحوظ من صورة التقطيع لهما، ونقرات كل تفعيلة من التفعيلتين.

(١) انظر: الجراثيم، المنسوب لعبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دمشق-منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٧م: ٢/٣٢٧((فأول الشعر الطويل، وهو مثمن، أي على ثمانية أبحر، أوله الوتد، لا يتغير وتده)).

(٢) انظر: عروض الورقة، تصنيف أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق د.صالح جمال بدوي،، مطبوعات نادي مكة الثقافي، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م: ٥٥.

أما المتقارب فقد نظمت عليه أغلب الأناشيد الوطنية، لأنه مطاوع للحماسة والتوثب النفسي، كالنشيد العربي السوري: (حماة الديار عليكمْ سلامْ)، وتناغم المتقارب مع ضرب الطبول ووقع الأقدام، وما يحدثه اجتماع الشعر والإيقاع والمعازف في النفس من الطرب والشعور بالمتعة العقلية والوجدانية.

وأما الهزج فمن الأوزان المرقصة عند العرب، وضابطه: (على الأهزاج تسهيلُ/ مفاعيلن مفاعيلُ)، فاجتمع في هذا الوزن الطويل إطراب (فعولن) المتقارب الخماسي، وإطراب(مفاعيلن) من الهزج، على قافية المتواتر(يَشُوقُ) في كل بيت حيث تسبق القاف بساكن وتتبع بإشباع الحركة بساكن آخر، فتكون حركة حرف الروي(القاف) المضمومة واواً أي مداً قصيراً.

ولا ينبغي أن يفوتك، أن تفعيلة المتقارب أغلب على القصيدة من الهزج، إذ إن أغلب أبياتها تسير على النحو الآتي: (فعولن مفاعيلن، فعول فعولن) فثلاث تفعيلات خماسية وواحدة سباعية، وهي من بوابات الهزج، وعلى هذا فإطراب النص عال وقوي بافتراض تنوع التفعيلة في البحر، وستأتي رؤية أخرى له.

وبالعودة إلى أبيات القصيدة مقطعة يمكن النظر إلى تفاعيل الشطر الأول في كل بيت من أبيات القصيدة؛ لإثبات ملاحظ عدة: منها أن العروض في البيت الأول جاء على إيجاز تفعيلة مفاعيلن بحذف السبب الأخير من التفعيلة المكونة من وتد مجموع(//٠) وسببين خفيفين(/٠/٠)، فلما حذف السبب الأخير انتقل إلى وزن (مفاعي) وهو بعض (مفاعيلن)، ولعله تقلص الوزن لتقلص حقيقة المعنى المحمول باللفظ والوزن معاً، فقوله: (ألا طرقت أسماء وهيَ طروق) في البيت الأول فيه تجاوزٌ للحقيقة، فالطارق طيفها أو خيالها بآية قوله: (والخيال يشوق) في آخر البيت، وليست أسماء نفسها، وادعى كثرة مجيء طيفها إليه ليلاً، فتقلص الوزن بتقلص الحقيقة في المعنى، فكانت مشاكلة بين الوزن والمعنى.

وأهل العروض ينقلون التفعيلة من (مفاعي) إلى (فعولن) لأنها مؤلفة من وتد مجموع وسبب، ولأن رسمها في الخط على صورة (فعولن) غافلين عن أن النقرات، وإن اتحدت في العدد، واتحدت في رسم الخط، فليس المعادل الصوتي لها في الفضاء واحداً، فشتان بين (فعولن) (ومفاعيلن) في النطق والتلحين. ولو قيل: (مفاعي) لكل ما ادعي أنه (فعولن) في الأبيات؛ لبقي الصوت بعضاً من (مفاعيلن) ودرجة الإطراب ستعلو أكثر لو تحول الصوت في كل (فعولن) إلى (مفاعي) في الطويل، فإنه سيصير إلى تفعيلة واحدة تنكمش تارة، وتستطيل تارة أخرى لموجبات تقدر أو تظهر للدارس، فيكون البحر في القصيدة على النحو الآتي: (مفاعي مفاعيلن مفاعي مفاعيلن)، وتلحقه الزحافات والعلل المعروفة لهذه التفعيلة،

ولا خشية من دخولها على الهزج في هذا، وعندئذ يكون الهزج من أبناء الطويل، وليس أباً له، ويكون المتقارب ابناً للطويل أيضاً عندما تقصر أمواج (مفاعيلن) بحذف السبب الأخير، لكنها تبقى حاضرة حضوراً جزئياً يذكر بالتفعيلة الأم (مفاعيلن) وباستثناء البيت الأول، وقد اقتضى التصريع بين (طروق) و(ويشوق) من السجع، وهو بعض الموسيقى الداخلية في البيت، فإن تفاعيل العروض كلها جاءت على مفاعلن، ولم تأتِ أي واحدة على وزن (مفاعيلن) لكن التفعيلة الأولى في صدر أبيات القصيدة تناوبت بين فعول، وفعولن، ولو أُشبعت الحركة في فعول، تطابقت أقدامها على فعولن، وهذا أمر منقاد للإنشاد والمنشدين.

وأما ضرب كل بيت في القصيدة فقد كان محذوفاً منه سبب بسيط، فكان (مفاعي) المنقول عند القوم- كما تقدم- إلى (فعولن) والتزم الشاعر بالتفعيلة السابقة على الضرب والمجاورة له وجهاً واحداً هو(فعول) أو (مفاعِ) ولا ينصح بإشباعها؛ لأن مبنى البحر عندهم على تنوع التفاعيل، فيكره توافقها في هذا البحر[1]، ولا يختلف أمر تفعيلات الحشو بين صدر البيت وعجزه.

مما تقدم يتبين أن الوزن هو موسيقى الطويل، وأنه: (مفاعي مفاعيلن مفاعي مفاعيلن)، لتكون القيمة الصوتية متجانسة، وأن استطالة التفعيلة تابعة لاستطالة المعنى العقلي أو النفسي، وانقباضها يتبع انقباض الحقيقة، ولا يطعن في القاعدة أن هناك أحوالاً خاصة مبناها على ضد ما قيل أو ثبت في هذه المحاولة. والقافية (القاف المضمومة) قد جاءت في موقعها على تمكن وثبات فكانت جزءاً من وزن البيت الشعري من جهة ضربه العروضي، فهي بعض موسيقى القصيدة، وهي إيقاع فيه قوة وقلقلة، والقوافي حوافر الشعر، وقد قيل: ((واقصد القوافي الحسنة ولا تقصد المستهجنة فإنها حوافر الشعر))[2]، فكأن الشعر حصان، واختيار القوافي اختيارٌ لحالِ حركة الشعر والانتقال من جهة إلى جهة، وإذا لم يقع الحافر موقعاً مناسباً انكسرت يد الشعر أو رجله، والقافية إيقاع مستمر لصوت القاف، فعليه تجتمع الأبيات والتفاعيل كما تجتمع نقاط محيط الدائرة حول مركزها على تساو في المسافة بين كل معنى أو صوت والقافية المتواترة في هذه القصيدة، فاجتمع لها وحدة في موسيقاها، وأخرى في قوافيها، وثالثة في طريقة مبناها، ورابعة في مغزاها(الفخر) فكيف حملت لغة النص قيمه باستحضار شيء مما تقدم عند دراسة البنية الجمالية في أداء معاني الفخر.

---

(١) انظر: عروض الورقة: ٥٩.

(٢) البديع في نقد الشعر، لأسامة بن منقذ، تحقيق: د.أحمد أحمد بدوي ود.حامد عبد المجيد، القاهرة- شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٠هـ- ١٩٦٠م: ٢٩٦.

بنية اللغة الشعرية:

ثمة تساؤلاتٌ تجول في النفس تبحث عن إجابة شافية كقول القائل: كيف تكون اللغة شعرية؟ أليست لغة الشعر هي العربية؟ وهل هناك طرق للتعبير باللغة عن المعاني؟ هذه تساؤلات مشروعة، والإجابة عنها سهلة ميسورة، فدراسة اللغة الشعرية موصولة بالشعر فهي عربية لكنها موزونة مقفاة، فبالوزن والقافية أخذت اللغة الصفة الشعرية من جهة النظم الفني والانتظام النفسي في الشعر المطبوع، والانتظام العقلي في الشعر المصنوع، لكن اللغة الشعرية تشد إلى الصدق الشعوري أو الفني في التعبير الأدبي عن المعاني بالصور أو المشاهد أو السرد القصصي في التعبير عن معانٍ شعرية تقتضيها حال الشاعر، وتتجه دراسة القصيدة إلى اللغة الشعرية من جهة التعبير بالصورة والمشهد متنبهة إلى أسلوب الشاعر في عرض بنية شعره من خلال الصور المنتظمة في حقول لغوية متنوعة، وتكتفي الدراسة باختيار صورة شعرية فنية واحدة، ومشهد واحد بسيط، ومشهد قصصي طويل، وستكون المعالجة ساعية نحو الكشف عن مسحة التجديد الدالة على أن القصيدة مطربة بل مرقصة عند بعض متلقيها وفق الألحان المرصودة للإنشاد أو الألحان المناظرة لها في صحائف الأنفس المتلقية لها.

لغة الصورة في القصيدة:

الصورة هنا مادة وشكل وهيئة وصفة، وروح موزعة بين هذه المكونات لا تكاد تتحيز في جهة دون جهة فكأنها الجمال، وكأن الجمال جزء من الروح أو أثير المادة منبثة في تلك الأقسام ومحيطة بها في فضائها الممدود بحدودها، فكل صورة بنيت بألفاظ عربية، وسكبت بتجربة نفسية عقلية أو وجدانية أخذت وجودها وشكلها وهيئتها وصفتها من مصنع الإبداع الشعري لدى الشاعر، ويمكن اختبار ذلك باختيار مشهد أو أكثر من مطلع القصيدة، كموقف الشاعر من رحيل أسماء وقلب الشاعر.

أ- موقف الشاعر من خيال أسماء: ثمة صورة حسية من طرف ومعنوية من طرف آخر، كامنة في قوله: (يَحِنُّ إليها والهٌ ويَتوق) الفاعل في الفعلين (يحن، ويتوق) مرده إلى الشاعر، وإن كان الزمن قد غَيَّبَ شخصه بمضي زمن تجربة رحيل أسماء عنه، ومراجعة طيفها له في الليل خفية عن أعين الرقباء، ولم يحدد شخصه واقفاً على قدميه كالنابغة في قوله[1]:

---

(١) ديوان النابغة الذبياني، صنعة ابن السِّكِّيت، وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق(١٨٦-٢٤٤هـ) تحقيق د.شكري فيصل، دمشق-دار الفكر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م:٢.

وقفتُ فيها أُصيلالاً أُسائلها   عَيَّتْ جواباً وما بالربعِ من أحدِ

فقد وقف عند الغروب على أطلال (مية) لتقدم قوله: (يا دار مية بالعلياء..) وكان جسمه ثابتاً لا يتحرك، ونظره ممتداً على المكان، وعقله متجهاً إلى الربع(المكان) متحركاً بالأسئلة بيد أنه لم يجد جواباً ولا إنساً، فجسمٌ واقف وعقل متحرك، لكن عمرو بن الأهتم، جاء بمسحة من التجديد إذ يقول:

وهانَ على أسماءَ أنْ شَطَّتِ النَّوى   يَحِنُّ إليها والهٌ وَيَتوقُ

فلم يحدد لبدنه هيئة من وقوف أو جلوس لعله قصد أن الحنين إليها والوله والاشتياق لا يفارقه على أي هيئة كان، فأحواله لا تفارقه، ولا تريم عنه. وكان النابغة من قبلُ قد حدد هيئة الوقوف على الدار، ولعله إذا تغيرت هيئة الوقوف قَلَّ انفعاله أو زال، لكن عمرو جعل أحواله فوق هيئته واقفاً أو جالساً، ودون صبره أو تعجله، فأثبت لنفسه حالاً هي أقرب إلى ثبات الصفة بثبات النفس في البدن.

والمسحة الثانية من التجديد في طبيعة الأفعال التي تلبسته (يحن، ويتوق) وهما فعلان مشتقان من النفس الانفعالية أي من الجهة الوجدانية، وليس من الجهة العقلية، وعززهما باسم الفاعل المتراوح بين حضور الفعل (ولَهَ) والقائم به الواله، ومرجعه الشاعر، والصفة المشبهة اللازمة لصاحبها. فجهة تجديده أن النابغة وزهيراً في معلقته[1] وقفوا على الديار وحركوا العقول لكن ابن الأهتم، استحضر معنى رحيل المحبوبة، وكشف عن حاله من غير بيان هيئته، وتحركت عواطفه ناطقة نيابة عن عقله.

وتخير الفعلين المضارعين(يحن، ويتوق) ليجعل لهاتين الصفتين معنى الدوام والاستمرار؛ لأن المضارع هنا موصول بالماضي، كما أنه مفتوح على المستقبل.

وفي اختيار المضارع استحضارٌ لتجربة الماضي، وتجديدٌ لانفعال الشاعر باستحضار التجربة نفسها، فقد عاشها مرتين: مرة لما وقعت في عالم الحس والشعور، وأخرى باستحضارها من الماضي على جناح الذكرى؛ ليضيف إليها عامل الحسرة، وزيادة الوله والحنين بمرور السنين.

فالتجديد في الهيئة والحال مما يجعل الصورة تطرب متلقيها، إن كان قادراً على استحضار مبانيها ومعانيها(النفسية أو الوجدانية) وخلودها باستمرارها كما يوهم الفعل المضارع، وكما هي محفوظة في أوعية الشعر بهذه القصيدة، ولغة الصورة منفتحة الدلالة إلى غير نهاية؛ لأن الصورة (هيئة وشكل وصفة وَمَيْلٌ) وظلالها ممتدة في المتلقين بمقدار

---

(١) انظر: شعر زهير بن أبي سلمى: ١٠.

طاقاتهم واقتدارهم على تذوق هذه الجهة منها أو تلك، وهم مختلفون في أمرها لاختلاف مصابيح إضاءة الصورة فيما بينهم، واختلاف تقدير الأظلة التي تتركها على صحائف أنفسهم، فالتذوق نعمة يختلف الناس في درجات تحسس المادة الموضوعة بين أيديهم للتذوق، كما يختلفون في قدراتهم على تمثل تجارب الآخرين وأحوالهم، وقدرتهم على الامتداد في الصورة وظلها وفق موضع مصباح الإضاءة قياساً بمحلها من مبدعها ومتذوقها معاً.

ب- المشهد الحركي القصير: تؤلف الصورة بعضاً من كينونته، فصورة الشاعر السابقة سميت شعرية لوقوعها بالشعر، وهي فنية لأنها لون من ألوان الأداء، وسميت باعتبار هيئة جسم الشاعر، وهي غير محددة بوقوف أو حركة من الجهة البدنية، فهي صورة بافتراض ثبات بدنه عند قوله البيت، ومراقبته حال الطيف، وهي صورة؛ لأنه ليس هناك ما يومئ إلى حركة البدن، وحركة النفس بالحنين والوله والاشتياق لا تعني بالضرورة حركة البدن، والصورة البصرية أداتها حاسة البصر، ومحلها هيئة البدن، غير أن الصورة النفسية فمحلها لغة الشعر أو الألفاظ الدالة على الصورة، وأداتها العقل أو البصيرة، فكانت الصورة حسية توحي بالسكون من جهة الشاعر، لكنها متحركة من جهة مشاعره. والمشهد ينبغي أن يكون متحركاً من جهة وجوده الحسي إن كان متعلَّقُهُ كائناً حياً، وإلا فالثبات من صفات الأمكنة والحركة والانتقال من صفات الأحياء، وآيةُ ذلك قولُ الشاعر عمرو بن الأهتم(١):

أَلا طَرَقَتْ أَسماءُ وهيَ طَرُوقُ ... وبَانَتْ على أَنَّ الخيالَ يَشُوقُ

بحاجةِ مَحزونٍ كأَنَّ فؤادَهُ ... جَناحٌ وهى عظماه فَهْوَ خَفُوقُ

المشهد محل الدراسة قوله: (كأنَّ فؤاده/جناحٌ وهى عظماه، فهو خفوق)؛ فهي جملة اسمية تدل على ثبوت معاناته ورسوخها، وجعل أطراف المشهد (فؤاد الشاعر، وجناح طائر على هيئة معينة)، وجعل أداة التشبيه (كأن) وسيلةً للربط بين الفؤاد وجناح الطائر، والفؤاد هو القلب من الداخل، ولا يكون إلا متحركاً، ومعلوم أنه ذكر القلب ببعض منه، وخصه بالحركة لما يقتضيه المشهد من ارتجاف البدن كله تبعاً لارتجاف القلب واهتزازه، وابتغاء تقريب الصورة جعل جناح الطائر قد وهت عرى الارتباط بين عظميه، مبدياً عجزه ومظهراً شدة الارتعاش والخوف من حركته.

ففؤاد الشاعر سلف له صفتان: الأولى أن الخيال فارقه، وقد أخذ معه حاجة من حاجات قلبه، فهو موصول بالطيف يتحرك بحركته، ويخفق لبعده، وبعضه ليس معه بل مع الطيف،

(١) المفضليات: ١٢٥.

والأخرى صفة الحزن لمفارقة الطيف، ولغياب بعض القلب بغيابه، فهذه حال تمنع تجسيم القلب ساكناً بل لا بد من حركته حساً بجريان الدم في الفؤاد وعقلاً بالقلق؛ لأن الطيف أخذ حاجة من حاجاته لم يقضها؛ لإظهار مقدار التعلق والارتباط والتحرك بحركة الطيف، ولأن المحزون لا تكف نفسه عن تذكر أسباب حزنه، ولا تنفك عنه الحسرات على ما فاته من الفرص الضائعة، فهي حركة متناغمة بين القلب والدم والنفس المتجددة حركتها بالحزن.

والجناح المجتمع مع فؤاد الشاعر بالخفقان قد فقد عرى الترابط بين عظميه، فقلق من جهة وحزن لما أصابه من جهة أخرى، وهو بهذه الحركة يصور حال العجز والاستسلام للأقدار بين الشاعر والطائر، لكن إصابة الشاعر كانت في فؤاده حيث تستقر الحياة ويكمن على أطرافه العقل في أذهان العرب يومئذٍ، فجرحه يصعب شفاؤه، لكن عظمي الطير لم تنكسرا فيسهل جبر كسرهما، لكن العرى التي تشد هذا العظم إلى ذاك قد وهت كأنها توشك تنقطع من غير أمل بجبر، فحياة الطير بجناحيه وحياة الإنسان بقلبه، وإلا فحياتهما بعلة هذين العضوين ليست سعيدة وهي مؤلمة.

فالتناسب بين حال الشاعر الطائر، أو إن شئت دقة بين هيئة الشاعر (قلبه) والطائر (عظميه) متناسقة، والخفقان والقلق والحزن، كل ذلك من تمثيل الهيئة الأولى للقلب، والهيئة الأخرى لجناح الطائر، فالتناغم والتناسب ملأ المشهد بحركة الحس وحركة النفس، وبراعة الشاعر في التعبير عن جسمه بالفؤاد (بعض القلب) وأخفى نفسه بعباءة الحزن (بحاجة محزون) وبالحنين والتوق على طرفي المشهد البسيط المنتزع من مشهد الطيف، وجعل ذلك من طيب وفائه وكريم خلقه في عفتها وعفته.

وجمال المشهد ليس من تحويل الشاعر إلى فؤاد، وتحويل الطائر إلى جناح وهي عظماه، فذاك سحره، وليس جمال المشهد من تحمل الشاعر الحزن والحنين والوله والشوق، وما يحمله ذلك من آلام تستدر عطف المشاهدين أو المتلقين بأسماعهم ما ينطق به الشعر، وإنما الجمال نابع من طريقة أداء المشهد، وفنية تناول أوجاعه وآلامه المصاحبة لفراق الطيف. وهذا جزء من حكمته وعقله في عفته وكرم خلقه، فكأن الجزء الأول من القصيدة يومئ بأوجاعه وصبره إلى ختام القصيدة، فيستدير أولها على آخرها.

ج- المشهد المسرحي:

يراد بالمشهد المسرحي أنه قابل للمحاكاة على خشبة المسرح، وأنه مبني على الحوار، وأنه محمول بزمانٍ ومكانٍ معاً، وأنه مشغول بالفعل المسرحي، ومتسع للتدافع بين الشخصيات في الواقع والرغبات، وهو مؤلف من عدة لوحات امتدت في بنيان القصيدة من

البيت السابع إلى البيت الحادي والعشرين؛ وقد ابتدأ المشهد المسرحي بلوحة الضيف، وهي أولى لوحات المشهد، وأولُ الالتقاط المسرحي عبر اللوحات، كما يتضح في قول ابن الأهتم:

٧-ومُسْتَنبِحٍ بعدَ الهُدُوءِ دَعَوْتُهُ   وقَدْ حَانَ مِن نَجْمِ الشتاءِ خُفُوقُ
٨-يُعالِجُ عِرْنيناً منَ الليلِ بارداً   تَلُفُّ رياحٌ ثَوْبَهُ وبُرُوقُ

اللوحة ليلية يؤكد ذلك بقوله(بعد الهدوء) فخشي أن يظن أن قدومه كان وقتَ القائلة أي بين الظهر والغروب، فأردف ذلك بقوله: (وقد حان من نجم الشتاء خفوق) فأضاف معنى الليل، وأضاف صورة الشتاء، وما تقتضيه من شح وقلة، ثم أظهر الضيف بقوله: (ومستنبحٍ) أي: ورب رجل مستنبح يطلب نباح الكلاب عليه، فهو يعاويها، وهي تعاويه، لكنه مازال بعيداً منها بعداً يكشف عواؤها مقدار المسافة بينه وبينها، ويحدد جهة عوائها بقرينة نار القرى إذا تردد نباحها على أذنيهِ من مختلف الجهات في الفضاء، وهي لوحة المحيط في طريق الضيف إلى المنازل، واختار الشاعر واو (رُبَّ) ليدل على الكثرة في سياق الفخر، وإن كانت(رب) تفيد القلة في بعض المواضع، فإن العرب لا تفخر بالقلة، ولا تمدح بها، مما يجعل هذه الصورة مكررة ومستنسخة في أكثر ليالي الشتاء، وهو أدعى للفخر بالضيافة وكثرة الضيوف معاً.

وهي صورة مألوفة عند العرب في الجاهلية يدل على ذلك قول المتلمس[1](ت ٤٣ق.هـ):

وَمُسْتَنبِحٍ تَستَكشِفُ الريحُ ثَوبَهُ   لِيَسقُطَ عَنهُ وَهوَ بِالثَوبِ مُعصِمُ
عَوى في سَوادِ اللَيلِ بَعدَ اِعتِسافِهِ   لِيَنبَحَ كَلبٌ أَو لِيوقِظَ نُوَّمُ
فَجاوَبَهُ مُستَسمِعُ الصَوتِ لِلنَّدى   لَهُ عِندَ إِتيانِ المُحِبّينَ مَطعَمُ
يَكادُ إِذا ما أَبصَرَ الضَيفَ مُقبِلاً   يُكَلِّمُهُ مِن حُبِّهِ وَهوَ أَعجَمُ

واتكاء عمرو بن الأهتم على المتلمس في رسم اللوحة ظاهر في استخدام ألفاظٍ من كلام المتلمس كقوله: (ومستنبح، رياح ثوبه، الليل)، لكنه أضفى بفنه شيئاً من الإبداع والتجديد، فقد وافقه في استنباح الضيف(ومستنبح)، ووافقه ذكر ثيابه وعلاقتها بالريح، وفي توقيت زيارته، وخالفه في تكوين اللوحة – فالريح عند المتلمس تكشف ثوب الضيف بل تطلب إليه الانكشاف، فكأنه ضيف فقير قصير الثوب، وضيف عمرو تلف رياحٌ ثوبه، لأنه ثوب ضافٍ يدل على تنعم صاحبه وعلو مقامه اقتضاء للصورة، وبياناً لحركته وفق حركة الرياح، ولا

(١) ديوان شعر المتلمس الضبعي، رواية الأثرم وأبي عبيدة عن الأصمعي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الرابع عشر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م: ٣١٧.

ريب في أن المتلمس تخير لفظ الريح بقوله: (تستكشف الريح ثوبه) ذلك أن الريح أغلب ما تستعمل بهذا اللفظ تستعمل للشر ﴿فأهلكوا بريحٍ صرصرٍ عاتية﴾(١)، وتخير عمرو بن الأهتم لفظ الرياح لدلالتها على الخير والنعمة، فكان اختيار اللفظ لدى كل منهما مبيناً حال الضيف وطبقته الاجتماعية، وهو اختيار طبعي لا يعلمه صاحبه، وإنما تستبينه من دراسة عقله الباطن في اختيار اللفظ المناسب للمقام والحال معاً.

وتخير المتلمس سواد الليل، وهي صفة بدهية له، فانتقل ابن الأهتم بالمتلقي إلى برودة الليل توكيداً لفكرة الشتاء من جهة، وبياناً لحال الضيف وحاجته إلى الدفء والقرى، وأظهر المتلمس مشاعر الكلب بقوله:

يَكادُ إذا ما أَبصَرَ الضَيفَ مُقبِلاً   يُكَلِّمُهُ مِن حُبِّهِ وَهوَ أَعجَمُ

وقدم سبب فرحه بفضلات الطعام؛ فكأن الكلب لا يشبع إلا بحضور الضيف، مما يومئ إلى البخل، وهذا ما سكت عنه عمرو بن الأهتم، وتركه لمعهود أبناء القبائل من شأن الطعام الزائد، وجعل وليمةَ ضيفه جزوراً ليؤكد أنه من غير الفقراء الذين يعطون مما يحضر في طعامهم اليومي، وليس من ضيوفٍ يقوم بواجبهم إذا ذبح لهم كبشاً أو تيساً بل ضيوفه من علية القوم كما سيأتي في مشهد ذبح الناقة واختيارها.

واضح أن ابن الأهتم أجمل مسألة الضيف ومعاواة الكلاب، بقوله: (ومستنبح)، وحدد وقت مجيئه بعد أن هدأ الليل فخلا من حركة الإنسان، وطلب الحاجات بين الجيران، وأغفت عيون الساهرين، فاجتمع الظلام والسكون لِبَثِّ رهبة الليل في النفوس، وجعل ضيفه يعاوي الكلاب طلباً للأنس ناراً وإنساناً، ويعالج مقدم الليل(عرنيناً من الليل) بالسعي والحركة نحو الإنس، كما يعالج ثيابه التي التفت عليه فقاربت بين الخطوات في حركة الحس على خلاف ما تقتضيه الرهبة من السرعة بتباعد الخطى جرياً إلى منازل القوم. وجعل ليله ممطراً تجول به الرياح، وتدنو السحب به من الأرض، وتتألق النجوم بين تلك السحاب التي تتوالى بين حين وحين كأنها قوافل سائرة إلى بلد بعيد، كبعد المنازل في وهم هذا الضيف المشدود من جميع هذه الجهات، تدنو تارة من الأرض محملة بالبرق، فتضيء به الآفاق لحظة ثم يعم السواد والرياح والمطر..لتبدو شخصية الضيف في أحضان الطبيعة فتختفي..

جاءت لوحة الضيف في المشهد المسرحي الطويل لتعكس مدى الضيق في الشتاء، وقد أحاط منازل تميم قبيلة الشاعر، ومدى المجهود والتعب والضرر والبرد والخوف والرجاء مما أحاط بالضيف في لحظة إقباله، فكأنه حدثهم عما ناله في الطريق، فقدم الشاعر حديثه

(١) سورة الحاقة: ٦.

على حديث الشاعر نفسه، وجعله إطاراً لاستقباله، فصحبه في شعره من لحظة ضياع أمره في تلك الليلة الليلاء، ليبين قيمة ما يصنعه للضيف عند الضيف نفسه.

واللوحة الثانية لوحة اللقاء، ففيها لقاء الضيف بالناس(دخوله حمى المضارب) عامة وبالشاعر خاصة حيث الشعور بالأمان في الحياة بينهم، وحيث المنازل تحجب عنهم مباشرة الغيث أو المطر، ثيابَهم وأبدانَهم، وحيث النار والدفء، وقد رسم الشاعر لوحة اللقاء بقوله:

١٠ــ أَضَفْتُ فلم أُفْحُشْ عليهِ ولم أَقُلْ ... لأَحْرِمَهُ: إِنَّ المكانَ مَضِيقُ

١١ــ وَضاحكته من قبل عرفانيَ اسْمَهُ ... لِيَأْنَسَ إِنِّي لِلكَسِيرِ رَفِيقُ

١٢ــ فَقُلْتُ لهُ: أهلاً وسهلاً ومَرحباً ... فهذا صَبُوحٌ راهِنٌ وصَدِيقُ

هذه اللوحة تصور استقبال الضيف، وقد دخل الضيف في أهل الشاعر على جهة الإضافة إليهم في المنزل، من غير أن يعاتبه على مجيئه ليلاً في ليلة شاتية؛ إذ تقل حيلة المضيف في الليل عادة، ولم يعتذر من ضيق المكان، فينصرف الضيف إلى غيره، وقوله: (فلم أفحش عليه) يريد على عادة من يطرد ضيف الليل، ولم يحرمه المبيت بادعاء ضيق المنزل، كما يعتذر بعض الناس ممن لا يودون ضيافة الناس.

فالشاعر لم يكتف بالضيافة بل أضافه إلى أهل بيته بأدب الاستقبال؛ لأنه ضاحكه على عادة الكرام، كأن يقول له: يا رجل كم انتظرناك؟!! لمَ تأخرت ــ هداك الله؟ أو يقول له: لن تجد في الضيافة مثلنا بين العرب... أو يقول له مبتسماً: مرحباً يا ضيف الرحمن..ليدخل الأنس إلى قلبه، ويشعره بالأمان؛ فيضحك هذا ويضحك ذاك، وكأن كلاً منهما يعرف الآخر من زمان بعيد.وبادره بالترحيب مع ما تقدم من ممازحته قائلاً له: أهلاً وسهلاً ومرحباً، على عادة أبناء البوادي، وأبدى فرحه بقدوم الضيف وحضور الصباح والصبوح معاً وجعل نفسه رابحاً يومه، ورابحاً ضيفه على أنه صديق يصدق في قوله، ولعله سماه صديقاً باعتبار ما سيكون بعد هذه الضيافة.

فهو قد سَبَق إلى صورة (أضاحك ضيفي) بإثباتها في شعره، وهذا معهود في حياة أبناء البوادي لكنه لم يكن مذكوراً في شعر العرب في الجاهلية والإسلام، لكن التحية بقوله له: «أهلاً وسهلاً ومرحباً» معهودة عندهم، فقد سبقه إليها ضمرة بن أبي ضمرة الشاعر الجاهلي، بقوله[1]:

وطارقِ ليلٍ كنتُ حمّ مبيتِه ... إذا قلَّ في الحَيِّ الجميعِ الروافدُ

---

(١) المفضليات: ٣٢٦.

وقلتُ له أهلاً وسهلاً ومرحباً ... وأكرمتهُ حتى غدا وهو حامدُ
وما أنا بالساعي ليُحرزَ نفسه ... ولكنّني عن عورة الحَيِّ ذائدُ
وإن يك مجدٌ في تميمٍ فإنّه ... نماني اليفاع نهشلٌ وعُطاردُ

واضح أن لوحة استقبال الضيف عند عمرو بن الأهتم كانت مركباً له في رسم اللوحة على وجه أكثر دقة لا تدمج فيه لوحة الاستقبال بلوحة المبيت، وقد أضاف تجديداً بمضاحكة الضيف، ووضعَ الترحيب نصاً في سياق محاورته، فأخبر بقوله، وترك للخيال، والظن أن يقدر ما قاله الضيف، وهو يضاحكه، فهذا حوار طرف منه مسموع من جهة الشاعر، والآخر مقدر من خلال إجمال الشاعر له.

وقد طوى ضمرة صورة الكرم ولوحته في صيغة الإخبار بقوله: (وأكرمته حتى غدا وهو حامد) فلم يقل بأي شيء أكرمه، ولم نعلم حقيقة حمد الضيف إن كان لها صورة تطبيقية أو ليس لها مثل ذلك، وهذا تعبير بالوصف غير التصويري لكنه وصف إخبار يصح فيه التصديق أو التكذيب، لكن التعبير بالصورة يجعل اللوحة آيةَ إثباتٍ للكرم أو علامة توكيدٍ له، كما سيأتي في مشهد ذبح الناقة.

فلوحة استقبال الضيف حية بالحوار والمضاحكة والترحيب، وكل جهة منها تدل على المفاعلة(ضاحكته) والحوار محمول ضمن المضاحكة، والترحيب مقرونٌ بالبشاشة يعمق الشعور بصدق الادعاء لقوة التصوير.

لوحات حية متجاورة ومتتابعة:

تجاورت اللوحات في قصيدة عمرو بن الأهتم، وتتابعت، وتلاحمت حتى ما تكاد تفصل واحدة من الأخرى، فالجوار لم يمنع الاتصال والالتحام والتتابع، فكانت لوحة الاختيار مقدمة للوحة الذبح، ولوحة الذبح مقدمة أخرى للوحة السلخ، وتقسيم الناقة، وكل هذه اللوحات كانت توجب لوحة المبيت على شواء لحمها مصحوباً بالخمرة والأحاديث التي تؤسس للصداقة والمودة. واللوحة الواحدة لم تكن ساكنة، وكانت عين الشاعر باصرة بأبعاد اللوحة كلها، ومحيطة بوقع الحركات وأصدائها، فكانت تراقب وتشارك، وقد جاءت اللوحتان بقوله:

١٣ــ وقُمتُ إلى البَرْكِ الهَواجِدِ فاتَّقَتْ ... مَقاحِيدُ كُومٌ كالمَجَادِلِ رُوقُ
١٤ــ بأدْماءَ مِرْباعِ النِّتاجِ كأنّها ... إذَا عَرَضَتْ دُونَ العِشارِ فَنِيقُ
١٥ــ بضَرْبَةِ ساقٍ أو بِنَجْلاءَ ثَرَّةٍ ... لهَا مِن أمامِ المَنْكَبَيْنِ فتِيقُ

١٦ــ وقامَ إِلِيها الجَـازِرَانِ فأوفـدا[١] يُطِيرَانِ عَنها الجِلْـدَ وَهْـيَ تَفُـوقُ
١٧ــ فَجُرَّ إِلينـا ضَـرْعُها وسَـنَامُها وأزْهَـرُ[٢] يَحْبُـو لِلقيـامِ عَتِيـقُ
١٨ــ بَقِيرٌ جَلاَ بالسَّيفِ عنهُ غِشَاءَهُ[٣] أَخٌ بإِخـاءِ الصَّـالِحِينَ رَفيـقُ

أولى هذه اللوحات المتتابعة لوحة اختيار الذبيحة، وقوله: (وقمت إلى البرك الهواجد..) بعد ترحيبه انتقل من المضيف أو الربعة حيث يستضاف الضيف إلى مبارك الإبل ومحل منامتها حول البيت، فكان الفعل(قمت) مشعراً بالانتقال حساً، وبقيام العزم معنى، وقد اجتمعا معاً؛ فبدت اللوحة الجديدة حاضرة حضورَ الحركة والحياة، فإذا به يقف ابتداء أمام النياق، وقد بركت على الأرض على التناظر والتوازي، تجترُّ من معدتها بعض طعامها، وتزبد وترغي بلعابها، وتبتلع ما تجتره، وتلتفت يميناً أو شمالاً، لتأنس، أو يحدث بعضها بعضاً، وبعضها نائم، وأكثرها يقظان، أسنمتها عالية، تبدو كأنها لامتلائها أكوام من اللحم مرتفعة على سعة لكل منها، وتروق العين وتحلو لها في صورتها تلك.

وقد برع الشاعر في اختيار لفظ (الهواجد) لدلالته على النائم منها واليقظان في رسم اللوحة على جهة واقعية وأخرى افتراضية؛ لأنه من ألفاظ الأضداد[٤]. وربما كان بعضها يقظاً وبعضها نائماً، ورسمت ألفاظ أخرى علو النياق بقوله: (مقاحيد) وسمنها بقولها: (كوم) وجمالها بقوله: (روق) أي تروق العين والنفس معاً، وقوله: (فاتقت) جعل النياق السمان ذوات الأسنمة العالية يقظى، ورسم بها حركةَ النياق التي جعلت تلك الناقة الأدماء(البيضاء مرباع النتاج) فدية لها؛ فكأنها احتاست بحضوره، وأصبحت تلوذ بها، وتجعلها وقاية لأنفسها من الهلاك بتلك الحركة، فتجعلها بينها وبين الشاعر، لتكون وقاية لها من موت محقق.

ثم ينتقل من اختيار الناقة الأدماء بأوصافها المذكورة إلى لوحة ذبحها على طريقة القطع السينمائي، ولم يقل تخيرها، وأحضر إليها الجزارين، بل باشر فعل القيام بضربة ساق قطعت عراقيبها ليسهل ذبحها على جازريها، وطعنها من أمام منكبيها فسال دمها غزيراً، وترك للجزارين إتمام عملية السلخ والتقطيع، ذبحها بيده تكريماً لضيفه، وترك للجزارين سلخها ليبين أنه من علية القوم، وهو مخدوم في قومه، ووصف ما جاء منها من سنامها، ولبنها،

(١) فأوفدا: ارتفعا عليها، والفواق: هو خروج النفس.
(٢) في شرح اختيارات المفضل: ٦٠٨/٢(الأزهر: زق خمر).
(٣) غشاؤه: بطن أمه.
(٤) انظر:كتاب الأضداد في كلام العرب، لأبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي، تحقيق د.عزة حسن، دمشق- مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م: ٦٧٨/٢.

وولدها الأزهر العتيق في كرم أصله، ووصف رفق الجزار، وقد أخرجه حياً من غير أذى، ولَوّحَ بهذا إلى قول أهل البوادي: الخَيِّر مرزوقٌ، فقد خرج ولدها حياً بعد ذبحها، فكان تعويضاً من أمه. وقد اجتمعت اللوحتان بفعل (قمت) فمرة قام إلى الهواجد بالبصر واصفاً ومبيناً، ومرة قام إلى الناقةِ بضربة ساق فعرقبها، فاجتمع اللوحتان بالفعل والفاعل، ودخل الجازران دخولاً عارضاً على الفعل القصصي أو المسرحي في اللوحة الثانية، بعد أن قام الشاعر بذبح الناقة.

واللوحة الرابعة لوحة المبيت بمعنى قضاء بقية الليل إلى الفجر بالسمر والشواء والشراب والدفء، فاختلفت حال الضيف من الخوف إلى الاطمئنان، ومن البرد إلى الدفء، ومن رجاء السلامة إلى يقينها.

وخُتمتْ لوحات الضيافة بتصوير حال الشاعر، بقوله:

٢٢ـ لَعَمْرُكَ ما ضاقَتْ بِلادٌ بأَهْلِهَا ... ولكنَّ أَخلاقَ الرِّجالِ تَضيقُ

٢٣ـ نَمَتْني عُرُوقٌ من زُرَارَةَ لِلْعُلَى ... ومِنْ فَدَكِيٍّ والأَشَدِّ عُرُوقُ

٢٤ـ مكارِمُ يَجْعَلْنَ الفَتَى في أَرومَةٍ ... يَفَاعٍ وبعضُ الوالِدينَ دَقِيقُ

لوحة البلاد الذهنية التي يشعر بعض الناس بضيقها من الجهة النفسية، ﴿وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم توليتم مدبرين﴾[(١)]، وهي في الحقيقة لا تضيق ولا تزداد لكنها ثابتة المساحة، وإنما حقيق الزيادة والنقصان في جهة أخرى هي أخلاق الرجال أي طباعهم النفسية وفق أحوالهم المادية تزداد وتنقص، وهو بهاتين اللوحتين: المنفية (ما ضاقت بلاد بأهلها) والمثبتة (ولكن أخلاق الرجال تضيق) يفخر أن أخلاقه لا تضيق بالضيف، ولا يجد باباً للاحتجاج بقوله(إن المكان مضيق)، وهاتان اللوحتان لم يسبق إليهما من أي شاعر جاهلي-بحدود ما نعلم والله أعلم.

وقد أكرم ضيفه خوفاً من ذم العرب له، وجعل خوفه سبيلاً لمعرفة صلاح نفسه. ثم فتحت قفلة القصيدة بلوحات عقلية تجعل خوفه على أحساب أجداده لجهة أبيه، وجهة أمه، وبيئته الطبيعية (اليفاع) مما دعاه إلى الكرم.

فكانت بعض لوحات الختام تقوم على النفي والإثبات، وكان يبنى اللوحات على جهة التقابل تارة، وعلى جهة التواصل في الكرم بينه وبين أجداده تارة أخرى، وجعل هذه اللوحات وعاء تعود إليه الصور المتقدمة من جهة أنها دوافع كرمه، ومن جهة أنها تفسير لما

(١) سورة التوبة: ٢٥.

تقدم، فاتكأ أول القصيدة على آخرها. فكانت القصيدة حلة منشرة في إطرابها النفس الكريمة وقيم فخر صاحبها بالعفة والوفاء والحرص على الكرم والمبالغة فيه والوفاء لأجداده من جهة أبيه وأمه. فهي موسيقى وإيقاع وإطراب قيم وخفة للمكارم والسؤدد، فكانت الدراسة في منهجها مشتقة من أحكام النقاد القدامى تصديقاً لهم وتثبيتاً للحق من آرائهم في شعره وقصيدته.

الوراقة:

١. كتاب الأضداد في كلام العرب، لأبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي، تحقيق د.عزة حسن، دمشق-مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م.
٢. كتاب الأمالي، لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي، بيروت منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٣. كتاب الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت-منشورات دار مكتبة الحياة، [د.ت].
٤. البديع في نقد الشعر، لأسامة بن منقذ، تحقيق: د.أحمد أحمد بدوي ود.حامد عبد المجيد، القاهرة- شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٠هـ- ١٩٦٠م.
٥. بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس، للإمام أبي عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق محمد مرسي الخولي، بيروت-دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨١م.
٦. البيان والتبيين، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت- دار الفكر، [د.ت].
٧. تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق د.محمود محمد الطناحي، الكويت-وزارة الإعلام، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٨. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، بيروت- دار الفكر، [د.ت].
٩. التذكرة الحمدونية، تصنيف ابن حمدون محمد بن الحسن بن محمد بن علي، تحقيق د.إحسان عباس وبكر عباس، بيروت-دار صادرط١، ١٩٩٦م.
١٠. الجراثيم، المنسوب لعبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دمشق-منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٧م.

١١. الحماسة البصرية، صدر الدين علي بن الحسن البصري، تحقيق مختار الدين أحمد، بيروت- دار الكتب، ط٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١٢. ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة-دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م.
١٣. ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي، صنعة يحيى بن مدرك الطائي، رواية هشام بن محمد الكلبي، تحقيق د.عادل سليمان جمال، القاهرة -مكتبة الخانجي، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
١٤. ديوان شعر المتلمس الضبعي، رواية الأثرم وأبي عبيدة عن الأصمعي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الرابع عشر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.
١٥. ديوان شعر المثقب العبدي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، جامعة الدول العربية- معهد المخطوطات العربية، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.
١٦. ديوان المفضليات، لأبي العباس المفضل بن محمد الضبي، مع شرح وافر لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، اعتنى بطبعه كارلوس يعقوب لايل، بيروت-مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٢١م.
١٧. ديوان النابغة الذبياني، صنعة ابن السِّكِّيت، وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق(١٨٦-٢٤٤هـ) تحقيق د.شكري فيصل، دمشق-دار الفكر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.
١٨. الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق د.حاتم الضامن، بيروت-مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
١٩. شرح اختيارات المفضل، الخطيب التبريزي، تحقيق د.فخر الدين قباوة، بيروت-دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٢٠. شعر زهير بن أبي سلمى، صنعة الأعلم الشنتمري، تحقيق: د.فخر الدين قباوة، بيروت- منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٢١. عروض الورقة، تصنيف أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق د.صالح جمال بدوي،، مطبوعات نادي مكة الثقافي، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.
٢٢. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، للإمام أبي علي الحسن بن رشيق القيرواني(-٤٥٦هـ) تحقيق د.النبوي عبد الواحد شعلان، القاهرة-مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
٢٣. القاموس المحيط، إمام أهل اللغة مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ضبط وتوثيق الشيخ محمد البقاعي، بيروت-دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٢٤. المرقصات المطربات من روائع الشعر العربي، تأليف ابن سعيد الأندلسي، تحقيق: أ.إبراهيم محمد حسن الجمل، ود.عبد الحميد هنداوي، القاهرة-دار الفضيلة، ٢٠٠٢م.

٢٥. المستدرك على الصحيحين، للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي رحمه الله، طبعة مزيدة بفهرس الأحاديث الشريفة، بإشراف د.يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت-دار المعرفة، [د.ت].

٢٦. المفضليات، للمفضل الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، القاهرة-دار المعارف، ط٥، ١٩٧٦م.

٢٧. المقاييس في اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، حققه شهاب الدين أو عمرو، بيروت-دار الفكر، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٢٨ ـ الموشح، مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، لأبي عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني(-٣٨٤هـ) تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة-دار نهضة مصر، ١٩٦٥م.

أدوات الفروسية في الشعر الجاهلي

نجيب كيالي (*)

تمهيد:

تطرح كثرةُ الشعر الذي قيل في الفروسية وأدواتها خلال العصر الجاهلي سؤالاً ابتدائياً هاماً عن سبب تلك الكثرة قياساً إلى موضوعات أخرى لم تحظ بالالتفات إليها بالقدر نفسه(1).

والجواب الذي يأتينا على كف البساطة هو أنَّ ذلك العصر عند العرب كان عصرَ الفروسية بامتياز، فالعوامل التي تؤدي إليها وُجدت جميعاً في تربته، وفرسانُ العرب الذين ملؤوا الآذانَ والقلوب بأخبارهم عاشوا فيه كدريد بن الصِّمّة، وعمرو بنِ كلثوم، وعنترة العبسي، ونحن في أيامنا هذه نشتاق إلى هؤلاء، فنفتح نافذةَ التاريخ لنطلَّ عليهم، ونشحنَ أرواحَنا بقبسة من نار عزائمهم وفضائلهم.

إلا أننا يجب أن نعترف بأنَّ عصرهم لم يكن عصراً وردياً، فقد تجاورتْ فيه المتناقضات: أفراحُ النصر إلى جانب الهزائم، اليسر إلى جانب العسر، الرحمة إلى جانب القسوة.

لقد وجد الجاهليون أنفسَهم عالقين في شراك الحرب، فغيابُ الدولة التي تبسط جناحَ القانون على الجميع، وشحُّ الماء، وقلةُ الخيرات، ودولابُ الثأر الذي إذا دار لا يتوقف، هذه كلُّها عوامل وضعتهم على طريق القتال، وإذا كان صحيحاً أنهم تغنوا ببطش الأسلحة، وقاتلوا بضراوة، فليس هذا ولا ذاك دليلاً على أنهم دمويون أو من أبناء الذئاب، بل من الواضح أنهم

(*) عضو جمعية أدب الأطفال في اتحاد الكتاب العرب.

(1) تحدث عن الفروسية وأدواتها ما يقرب من مئة وخمسين شاعراً جاهلياً.

كانوا يحنُّون إلى حياة السلم هم وأسلحتهم، لكنَّ البدءَ بالسلم وتوطيده وضمانَ استمراره كانت يومئذ من عظائم الأمور.

من هذه المشقات وُلدتْ نبتةُ الفروسيةِ كما تولد زهرة بيضاء من صخرة عجفاء، وإذا كان معناها يوحي بركوب الفرس والقتال أولَ ما يوحي، فإنَّ أفقَ الكلمة يتضمن أيضاً الدلالةَ على القيم الرفيعة من حمايةٍ للضعيف، وترفعٍ عن الكذب والدناءة والمراوغة، ونكرانٍ لـــ(الأنا) مقابل خدمة الجماعة متمثلةً في القبيلة عصرئذ، وقد تتمثل الجماعة في العرب كلِّهم إذا كان العدو خارجياً يهدد الأرضَ العربية التي يأنف ترابُها أن تدوسه أرجلُ الغرباء.

أعتقد أن المؤلفين العرب لم يُقصِّروا في حق (الفروسية)، فكتبوا عنها قديماً وحديثاً كتباً كثيرة، وألقى الأساتذةُ في الجامعات محاضراتٍ شتى، وحاولوا جميعاً نفضَ الغبار عن هذه الجوهرة التي تزهو ببريق خاص بين جواهر تراثنا.

وأنا في هذه الدراسة الصغيرة سأحاول أن أستنطقَ الشعرَ الجاهلي لأتحدثَ عن جانب هام من جوانب الفروسية هو أدواتها من سيف ورمح وحصان وقوس وسوى ذلك آملاً أن تنطوي دراستي على شيء نافع، وأن تحمل بعضَ الجديد في ثناياها.

أما خطتي فيها، فأنا بعد التمهيد سأقسمها قسمين:

الأول: رؤية الشعراء للأدوات المذكورة، وهم يومئذ تَرجمانُ عصرهم وعينُه التي يرى بها، وقلبه الذي يشعر به، وقد ميَّزتُ في رؤيتهم بين منظورات ثلاث: هي المنظور الوصفي لأدوات الفروسية، والمنظور الوظيفي، والمنظور الإنساني، كما أفردتُ لمسألة التدريب على هذه الأدوات فقرةً خاصة لما تتمتع به من أهمية فائقة، وأفردتُ فقرة أخرى لـــ(أدوات الفروسية وأخلاق الفارس العربي) محاولاً كشف العلاقة بين الجانبين.

القسم الثاني من الدراسة: خصصتُه للحديث عن بُنية الفن الجميل.. فن الشعر الذي استعمله الشعراء وهم يتناولون أدوات الفروسية، واستطاعوا من خلاله أن يحيطوا أشعارَهم بجاذبية فنيَّة جعلتْها محببة إلى النفوس وخالدةً في العصور.

ولعل من الضروري أن أنوِّه بأنني- رغم إعجابي بما فعله الشعراء في هذا الأمر كلِّه- وجدتُ نفسي أوجِّه بعضَ وخزات النقد إليهم، وأنا أتناول منظورات الرؤية، وهذه الوخزات مبعثُها المحبةُ وصدقُ الدارس مع موازينه، وعموماً فإنَّ تراثنا الشعريَّ العربي يحتاج إلى عَرضه على عين العقل، ونقده إذا كنا نحبه حباً راقياً، ونسعى للاستفادة من كنوزه.

أدوات الفروسية والشعراء الجاهليون:

في الرؤية:

عايش الشعراء الجاهليون الفروسيةَ العربية التي ملأتْ بلادَهم بعطر الرجولة والشهامة، وكثير منهم مارسها، وفي قصائدهم نجدهم يتحدثون عن أدواتها من جوانب كثيرة، تظهر فيها

رؤيتهم للأدوات المذكورة، ويمكن أن نميِّز في تلك الرؤية بين أقسام ثلاثة بارزة، هي: المنظور الوصفي، المنظور الوظيفي، المنظور الإنساني.

الشعراء والمنظور الوصفي:

قدَّم شعراءُ الجاهلية توصيفاتٍ لأدوات الفروسية وعلاقةِ المقاتلين بها، ومن خلال توصيفاتهم نستطيع أن نطَّلع على جانب هام من مزايا الأسلحة في أيامهم، إلا أن الهدف ليس الإحاطة بتلك المزايا، فالشعر ليس متحفاً حربياً ولا مجلةً عسكرية مصوَّرة، لكنَّ الهدف أن نكوِّن صورةً عن الأدوات التي نعنيها، ونفهمَ دورَها في الفروسية وفي حياة أجدادنا، وكيف استثمروها للمحافظة على بقائهم، ومن الملاحظ أن الشعراء ميَّزوا فيها بين نوعين بارزين هما: الأسلحة، والخيول.

الأسلحة

تحدثوا بلسان الشعر عن:

١- قوتها وفتكها: فالسيف بتار، والرمح سريع الاختراق، والقوس بارعة في إصابة الهدف أيَّما براعة، وهكذا.. فأسلحتُهم موضعُ ثقتهم وفخرهم، وهي بفاعليتها الممتازة تُشكِّل لقلوبهم وسادةً من الأمن والأمان، فيقيمون في الأماكن الخطرة بارتياح، وكأنهم يقيمون في قلعة حصينة، قال ربيعة بن مقروم:

وثغرٍ مَخوفٍ أقمنا بهِ ... يهابُ بهِ غيرُنا أن يقيما[1]

جعلنا السيوفَ بهِ والرماحَ ... معاقلَنا والحديدَ النظيما

وقال الحصين بن الحمام المُري متحدثاً عن فعَّالية السيوف في أيدي الفرسان من قومه:

صبرنا، وكان الصبر منا سجيةً ... بأسيافنا يقطعْنَ كفاً ومعصما

يُفلِّقن هاماً من رجال أعزةٍ ... علينا، وهم كانوا أعقَّ وأظلما[2]

إلا أنَّ حديثهم عن القدرات القتالية لأسلحتهم- وتسمى في عصرنا المزايا التعبوية للسلاح- لم يكن حديثاً يقوم كلُّه على الدقة والمصداقية، بل جنحوا في بعضه إلى المبالغة، ومبالغتهم جاءت أحياناً من العيار الثقيل، ومن الملاحظ أن هذا النوع من المبالغة امتد في أشعارهم من الفخر إلى المدح، ففي الفخر اختالوا ببطش سلاحهم الذي لا يماثله سلاح آخر، وفي المدح جعلوا للأبطال أسلحةً فتكُها يثير العجب، في الفخر مثلاً يختال الشاعر المزرد

(١) ثغر: مكان خَطِر قد يأتي منه الأعداء.

(٢) يُفلِّقنَ: يشققن، ويشطرن.

اختيالاً عريضاً بسيفه الذي يشطر الخوذةَ الحديدية، واسمها يومئذ(البيضة)، بل إنه يشطر الجمجمةَ نفسها، ويبلغ الكتفَ التي تحتها:

وأملسَ هنديّ متى يعلُ حدُّه ذرا البَيض لا تسلمْ عليه الكواهلُ

وفي المدح يصف(ذو الأصبع العدواني) سيفَ بطل يقطع العظمَ بسهولة أو بمنتهى السهولة، وكأنه منشار كهربائي من عصرنا:

إما ترى سيفه، فأبيضُ قطّ صَّالٌ إذا مسَّ مُعظَماً قطعا[1]

أظن أن الشعراء انساقوا إلى هذه المبالغات بوعي أو دون وعي بدافع من العاطفة والحماسة، فحبهم الجارف لأسلحتهم جعلهم لا يعرفون حدودَ قدراتها الحقيقية، وقد تكون لمبالغاتهم دوافعُ أخرى أكثرُ وجاهة كإرهاب الأعداء، واكتساب مزيد من الروح المعنوية لأنفسهم أو لرفعِ شأنِ الممدوح الذي أثار إعجابهمَ.

٢- صُنعها الجيد من معدن صلب أو خشب ممتاز: لم يكتف الفارس العربيّ بأن يحمل سلاحاً، بل كان حريصاً على أن يعرف معدنَه وأصلَه وفصله ليطمئن إليه من جهة، ويتباهى به من جهة ثانية.

والسلاح في ذلك العصر إما أن يُستورد من بلاد أخرى كالسيوف الهندية، وإما أن يُصنع محلياً بأيدي مختصين كالرماح السمهرية والردينية، وإما أن يقوم بصنعه المقاتل نفسه كالأقواس، وبعضهم(يذكر لنا قصة طويلة شائقة مثيرة تذكرنا بأفلام المغامرات، يصف فيها ما كابد من جهد ومصاعب حتى توصّل إلى الشجرة التي أخذ منها قوسه، حيث كانت في قمة جبل عال تحيط به صخور ملساء صلبة أدمتْ يديه ورجليه)[2] وكانوا يُفضّلون شجرَ النبع النابتَ في أعالي الجبال لصناعة الأقواس، حيث يشرب ذلك الشجر من القطرات الأولى لماء السماء، وله من الشمس نصيب أكثر من غيره، ها هو أوس بن حُجر يقول:

ومبضوعة من رأس فرع شظية بطود تراه بالسحاب مجلَّلاً[3]

فأبصر ألهاباً من الطود دونه يرى بين رأسَيْ كل نِيقين مَهْبِلا[4]

وقد أكلتْ أظفارَه الصخرُ كلما تعيَّا عليه طولُ مرقىً تسهَّلا

---

(١) صَّال: شديد القطع- مُعظماً: موضع فيه عظم.

(٢) شعر الحرب في العصر الجاهلي- د. علي الجندي – ط٣ – الناشر: مكتبة الجامعة العربية- بيروت ١٩٦٦ – ص ١٣٦ – المقطع بتصرف.

(٣) مبضوعة: مقطوعة – طود: جبل – مجلّل: مغطّى.

(٤) ألهاب: وديان عميقة بين الجبال – نيقين: النيق: أعلى موضع في الجبل – مهبلاً: مَهوى.

فما زال حتى نالها وهي مشفق على موطن لو زلَّ عنه تفصَّلا[1]

تبدو القصة السابقة على قدر من الواقعية، لكنَّ تفاصيلها لم تخلُ من لمسات الغلوّ أو الخيال، ولا سيما إذا قرأناها كاملة حيث يصادف بطلها راعياً يحذره من مخاطر تسلّق الجبل، غير أنها بنسيجها الذي تجاور فيه خيطا الواقع والخيال صارت أقربَ إلى قلب السامع.

٣- طريقة حَمْلها: لم يغب هذا الجانب عن اهتمام الشعراء رغم أنه قد يبدو ثانوياً، فالتفتوا إلى وصف طرائق العرب في حمل سلاحهم، ولا سيما السيف والرمح، وهم بهذه الطرائق يتميزون عن الأمم الأخرى كما يتمايزون فيما بينهم أحياناً، فالسيف يُعلّق بسير جلدي على الكتف اليمنى، ينحدر على الصدر إلى الخاصرة اليسرى، والرمح اختلفت القبائل في طريقة حمله، فبعضها كان ينصبه عمودياً في الهواء، كأنه ربوة، وبعضها كان يضعه على كاهل الخيل بشكل عرضي، وبعضها كان يجعل سنانه نحو الأمام موازياً لخدود الأحصنة، وقد أشار النابغة الذبياني إلى أن الغساسنة كانوا يستعملون الطريقة الثانية بقوله:

لهن عليهم عادةٌ قد عرفْنها إذا عُرِّض الخَطيُّ فوق الكواثب[2]

ومع عناية الشعراء بوصف طرائق حمل السيوف والرماح اعتنوا بوصف أساليب صيانتها، وكيفية تلميعها.

٤- مكانتها عند الفارس: هي جزء من نفسه، تربطه بها علاقة حميمة، ولا عجبَ في ذلك، فهذه الأسلحة سيفاً كانت أو رمحاً أو قوساً تُبرز شجاعته ومهارته الحربية، وتحميه من شر أعدائه، ولم تكن العلاقة بين الفرسان وبين أسلحتهم مقتصرةً على زمن الحرب، فقد كانوا حريصين على ملازمتها ليلاً ونهاراً خوفاً من مباغتة عدو أو حيوان مفترس.. وهكذا انفتحت الصلةُ بين الجانبين على الود والتعايش، وما يسمى بـ(استئناس الشيء).. حتى إنَّ بعضهم أطلق على سيفه أو رمحه اسماً خاصاً، وكأنه بالنسبة إليه مخلوق حي، ربما يحادثه أو يناديه في وقت الشدة، وربما يتشاوران(المقاتل وسلاحه) في خطة القتال أو يتبادلان المواقع، فيغدو السلاح ناصحاً ومعلِّماً يجود بالحنكة على صاحبه.

ووصلتْ مكانة السلاح عند الفارس العربي إلى حدّ لا يخطر على بال، فقد يصبح أقربَ إليه من الزوجة نفسها، فلا يفارقه حتى في فراشه، قال امرؤ القيس:

أيقتلني والمشرفيُّ مضاجعي ومسنونةٌ زُرق كأنياب أغوالِ؟![1]

---

(١) تفصَّلا: تمزّق جسده، وتبعثرتْ أجزاؤه.

(٢) الخطيّ: الرمح – الكواثب: أكتاف الخيل.

وهو عنده ثروة تعادل المالَ والدنانير، فإذا امتلك العربيُّ سلاحاً عدَّ نفسه غنياً، بل إنَّ بعضهم رأى السلاحَ فوق المال، لأنه يحرسه، ولأنه يأتي به عن طريق الغنائم.

بعد هذا هل يكون مدهشاً لنا أن نعلم بأنَّ الأسلحة لديهم شملها مفهومُ الميراث، فكانت تنتقل من الآباء إلى الأبناء لتعيش بين جيلين؟ وقد صرَّحَ عروة بن الورد بأنه لن يترك للوارث سوى السيف والدرع والرمح والمغفر والحصان:

وذي أملٍ يرجو تراثي وإنَّ ما ... يصير له منه غداً لقليلُ

ومالي مالٌ غيرُ درع ومغفر ... وأبيضُ من ماء الحديد صقيلُ[٢].

وأسمرُ خطيٌّ القناة مثقَّفٌ ... وأجودُ عريانُ السراة طويلُ

وقد يجعل العرب سلاحَهم ميراثاً لمن يثقون بهم من أولادهم دون الآخرين، فقد رُوي أن حُجراً ملكَ كندة عندما أشرف على الموت بعد طعنة قاتلة سددها إليه أحدُ الناقمين على حكمه أوصى بأن يُعطَى سلاحه للأكثر صبراً وعزيمة من أبنائه.. ذاك الذي يتلقى خبرَ موته، فلا ينهار ولا يضطرب، وكان هذا الأصبرُ امرأ القيس سلطانَ الشعر في الجاهلية، وسلطانَ الترحال، والضياع[٣].

٥- دورها في النصر: وصف الشعراء بأسَ الأسلحة في ميادين القتال من حصد السيوف للهامات، واختراق الرماح للضلوع، غير أنَّ أمر النصر ليس موكولاً إليها في خاتمة المطاف، نعم، فعلى الرغم من اعترافهم بأهمية الأسلحة إلا أنَّ الفارس وصلابةَ عزيمته أهمُّ منها، فالقتال عند فرسان العرب في المقام الأول جرأةُ قلب، ومهارة، وانقضاضٌ على الموت نفسه، ومنازلةٌ للبطل المهيب المدجج بالسلاح.. بطلٍ بدا – مع كثرة سلاحه– صنديداً لا يهرب ولا يستسلم، ومما قاله شاعر عبس عنترة في وصف واحد من هؤلاء:

ومدجَّجٍ كره الكماةُ نزالَه ... لا ممعنٍ هرباً ولا مستسلمِ[٤]

جادتْ له كفي بعاجل طعنة ... بمثقَّف صدْقِ الكُعوب مُقوَّمِ[٥]

فشككتُ بالرمح الأصم ثيابَه ... ليس الكريمُ على القنا بمحرَّمِ

فتركتُه جَزَرَ السباع ينشنه ... يقضمْنَ حسنَ بنانه والمعصمِ[١]

---

(١) المشرفيّ: السيف – المسنونة الزُرق: السهام.

(٢) المغفر: زرد ينسجونه لحماية الرأس.

(٣) الفروسية في الشعر الجاهلي- نوري حمودي القيسي – ص ١٦٦، ١٦٧.

(٤) المدجج: الكثير السلاح – الكماة: الأبطال.

(٥) الكعوب: عُقَد في الرمح.

الخيـول

اهتم الشعراء بهذا النوع من أدوات الفروسية اهتماماً فائقاً، وقصائدهم في الخيل أغنيـاتٌ رائعة صفا فيها البيان، وكشف القلب عن أروع مكنوناته نحو هذه المخلوقات التي تتسم بالقوة والوفاء والتفاني، وتسهم في صنع النصر للفرسان، وقد تحدثوا عنها من نواحٍ كثيرة، وربما من الأدق أن نقول: إنهم لم يتركوا من أمرها كبيراً ولا صغيراً إلا شملوه بحديثهم، من ذلك أنهم تناولوا:

* أحسابَها وأنسابها.
* أوصافَ أجسامها قطعةً قطعة.
* حركتَها في السلم، وعند الكر والفر، وفي الصيد.
* الأسماءَ التي أُطلقتْ عليها كـ(المزنوق) حصان عامر بن الطفيل، و(الأبجر) حصان عنترة.
* تكريمَها بالذكر، فقد جعلوا صاحبَها تابعاً لها أحياناً، كأن يقال: فارس الجون، وفارس الضحياء.
* الفرحَ العظيم بما تلده إناثها حتى قيل: كان العرب لا يهنئون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ أو فرس تُنتِج. (٢)
* خدمةَ الفرسان لها بأنفسهم، وتباهيهم بذلك.
* إيثارَها بالغذاء الجيد على الزوجة والولد، وكانوا يسقونها الحليب، ويطعمونها في الشتاء قديد اللحم.

وترتفع درجة الحميمية بين الفارس وحصانه في الحرب حيث يصبح الاثنان مهددين بالموت، يواجهان امتحانَ الخطر والصبر. لقد قدَّم الشعر العربي نماذجَ باهرة لهذه العلاقة التي تستحق دراسة خاصة لما فيها من أبعاد ومدلولات كثيرة غنية كالاندماج بين الطرفين، ورأفةِ الانسان بالحيوان، وقسوةِ الحرب التي ترخي بثقلها على كل منهما، ومن تلك النماذج ما صوَّره عنترة واصفاً التواصلَ الوجداني بينه وبين جواده، فهو يدرك ما في قرارة نفس الجواد من عناء بعد معركة ضارية غطَّاه من خلالها ثوبٌ من الدماء، ويدرك حاجةَ ذلك الجواد للبوح والشكوى مما يلاقي لا بالدموع والحمحمة فقط، وإنما بالكلام أيضاً لو كان قادراً عليه:

مازلتُ أرميهم بثغرة نحره ... ولبانه حتى تسربلَ بالدم(١)

---

(١) جزر السباع: طعام لها.

(٢) تُنتِج: تلد.

فازورَّ من وقـــع القنـا بلبانــه   وشكـــا إلـيَّ بعبـرة وتحمحـم[٢]

لو كان يدري ما المحـاورةُ اشـتكى   ولكان لـو عـلم الكـلامَ مكلِّمي

بعد هذا كلِّه لم تقف مكانة الخيل عند حد في نفوس الفرسان، وإنما ظلت تعلو مع تنـامي مفهوم الفروسية وازدياد الفرسان، ولهذا غدا وصفُها موضوعاً شعرياً بارزاً تفوَّقَ في أهميته على وصف النساء، ولمعَ في هذا الموضوع عدد من الشعراء تساقطتْ حول أسمائهم نجـومُ الإعجاب والمحبة، فتبعتهم الآذان كما تتبعُ العيونُ أبطالَ الرياضة ومشـاهيرَ الغنـاء فـي عصرنا، من هؤلاء أبو دؤاد الإيادي، والطفيل الغنوي، والنابغة الجعدي، وقد دفع التنافسُ في هذا الأمر بعضَ الشعراء إلى أن يحاول جمعَ كلِّ ما تتمتع به الخيل من محاسن فـي بيـت واحد[٣]، قال أحدهم:

وقد أغتـدي قبـل ضـوء الصـباح   وورد القطـا فـي الفـلاة كثـاثْ[٤]

بصـافي الـثلاث، رحيـبِ الـثلاث   قصـيرِ الـثلاث، طويـل الـثلاثْ

ولا شك أن القارئ المعاصر يقف مدهوشاً ومبتسماً أمام هذا التثليث اللفظي الذي ورد في البيت الثاني أربعَ مرات، وكأنه أمام لغز يعرضه برنامج تسلية إذاعي خفيف الظل.

غير أنَّ هذا الكلام المشبَّه باللغز حلُّه سهل على النحو الآتي:

* الثلاث الصافيات هي: العين، اللون، غرة الشعر.
* الثلاث الرحيبة هي: البطن، الشدق، الأنف.
* الثلاث القصيرة هي: الظهر، الرسغ، عسيب الذنب.
* والثلاث الطويلة هي: الشعر، العنق، الرأس.

ولما وصف الشعراء محاسنَ الخيل لم يغفلوا عن وصف عيوبها، وكأنهم يُنبِّهون الراغبين في اقتنائها إلى تجنب تلك العيوب كاسترخاء الأذنين، وضيق الكتف المُفرِط، وقصر شـعر الناصية أو كثرته الشديدة بحيث يغطي عينَيْ الحصان[٥].

كذلك لم يغب عنهم أن يصفوا توزيعَ المهام على الخيل بحسب أنواعها[٦]، فكان الفرسان يختارون:

---

(١) اللبان: الصدر – تسربل: تغطَّى.

(٢) التحمحم: صوت الفرس المنخفض.

(٣) الفروسية في الشعر الجاهلي – نوري حمودي القيسي – ص١٦١.

(٤) موضع معروف فيه ماء.

(٥) المصدر السابق – ص١٦٣.

(٦) المصدر السابق – ص١٦٤.

الإناثَ للغارات.
الفحولَ للسير والعسكر والحصون.
الخصيانَ للكمائن لما تتمتع به من الصبر.
ويعثر المتأمل في وصف الخيل على حالات تتصف بالطرافة والإدهاش، من ذلك حالتان:
الأولى: أنَّ الفارس كان يرفع غطاءَ رأسه، ويضعه على رأسها، ولنا أن نتخيل دلالة هذا العمل.. هل هو نوع من الملاعبة مثلما يفعل بعضُ الآباء مع أبنائهم؟ أم هو لهو لمجرد اللهو؟ أم أنه تكريسٌ لإعزازها وارتفاعٌ به إلى درجة أعلى، فغطاءُ الرأس عند العرب مفعم برموز الكرامة والهيبة، قال مالك بن نويرة واصفاً ما خصَّ به جواده من اللبن وغطاء الرأس:

فله ضريبُ الشَّول إلا سؤره والجلُّ فهو مربَّب لا يُخلَعُ[1]

الثانية: أن زوجة الفارس العربي كانت تغار من جواده، حتى كاد يكون ضَرَّةً لها، فإضافةً إلى إيثاره بالحليب عليها رأت أنه آثره بالمحبة والرعاية، فيأتي جوابه على غيرتها صريحاً فيه مداعبة خفيِّة بأن الجواد في ساعة الشدة هو الأنفع.. حتى للزوجة لو وعتْ ذلك، إذ لا تستطع في الشدائد أن تقوم بما يقوم به، هذه الحالة نجدها عند الأعرج المعنى الذي قارن بين الزوجة وبين حصانه الورد[2]:

أرى أمَّ سهل ما تزال تفجَّعُ تلوم وما أدري علام توجَّعُ
تلوم على أن أعطيَ الوردَ لقحةً وما تستوي والوردَ ساعةَ تفزعُ[3]

وعنترة وسواه هدد الزوجةَ بالهجرِ إن عادت إلى مشاعر الغيرة نحو مُهره.
أمام هذا قد نتسرع نحن اليوم فنتهم هؤلاء الفرسان باحتقار زوجاتهم، وعدم مراعاة الطبيعة الأنثوية، إلا أنَّ خطر الحربِ الدائم الذي سبقتْ إليه الإشارة من ناحية، وصراحةَ البدوي الذي لم يصل إلى لسانه زيفُ المدن ومجاملاتُها من ناحية أخرى.. هذان العاملان دفعا الفارسَ القديم إلى هذه المواقف. أما منزلة المرأة عندهم فنستطيع أن نعرفها من حالات أخرى.

الشعراء والمنظور الوظيفي:

برز هذا المنظور أيضاً في رؤية الشعراء لأدوات الفروسية بنوعيها: الأسلحة والخيول، فتحدثوا من خلاله عن الوظائف التي تقوم بها في عصرهم، وهي:

---

(١) الضريب: الخالص من اللبن – السؤر: ما يبقى منه – الجلّ: الغطاء.
(٢) كتاب الحماسة – أبو تمام – من شرح المرزوقي ٣٤٩/١.
(٣) لقحة: شربة صافية.

١- وسيلة لرد الظلم: من المؤكد أن هذه أهمُ وظيفة لأدوات الفروسية في نظرهم، سواء جاء ذلك الظلم من قبيلة طمعتْ بخيراتهم، وزاحمتْهم على مراعيهم ومِائهم، أو من عدو خارجي كالروم أو الفرس سوّلتْ له نفسه أن يجرحَ إباءَهم أو يستخفَ بهم، أو من حاكم متغطرس فكر في أن يجعلهم عبيداً، حينئذ تتحرك الأسلحة في أيديهم لتعيد ميزانَ الكرامة المختل إلى حالة التوازن.

ومن الملاحظ أن لغة العرب الجاهلية تطفح بمفردات العزة والإباء كالشرف، والأنفة، والحميَّة، كما أنهم سمَّوا ديارَ القبيلة موطناً أو حياضاً، وجعلوا من حمايته واجباً جماعياً لكل أفراد القبيلة، ورمزاً أعلى للكرامة، وليست كثرة القتال في ذلك العصر علامةً على الشر المتأصل، لكنها - عند أكثر الدارسين - علامة على رفض المذلة والهوان.

من الشواهد على مسألة العدو الخارجي مواجهتم للفرس في موقعة ذي قار بسيوف لا تهاب قوةَ الخصم المتفوق عدداً وعتاداً، فكانت تحصد منه الرؤوسَ حصداً، قال الأعشى:

جَحاجحٌ وبنو مُلْك غطارفةٌ ... من الأعاجم في آذانها النُطفُ[1]

إذا أمالوا إلى النشّاب أيديَهم ... مِنا ببيض فظلَّ الهامُ يُختَطفُ

ومن الشواهد على التصدي لطغيان الحاكم: حكاية تداولها الرواة عما فعله عمرو بن هند ملك الحيرة، إذ ضرب مثلاً ممتازاً في الأنانية والعمل لمصلحته الخاصة، فسيطر على الماء أنهاراً وينابيع، وعلى النخل والبساتين، وحاول إذلالَ الناس أنفسهم، فأعلن الشاعر المتلمس رفضه لذلك كله قائلاً:

أَلَكَ السديرُ وبارقٌ ... ومبايضٌ ولكَ الخَورنقْ[2]

والقصرُ ذو الشرفات من ... سندادَ والنخلُ المُبسَّقْ

والثعلبيةُ كلُّها ... والبدوُ من عانٍ ومُطلَقْ

وتظلُّ في دُوّامةِ الـ ... مولود يُظلَمها تحرَّقْ[3]

فلئنْ تعشْ فليبلُغنْ ... أرماحُنا منك المُخنَّقْ

٢- وسيلة للرزق: إذا قرص الجوع بطونَهم في سنوات الجدب، وسمعوا بكاءَ النساء والأطفال، وهددهم الموت بالزوال لجؤوا إلى أدوات الفروسية، يغيرون بها على القبائل الميسورة أو على ديار الغساسنة والمناذرة ذات الخيرات الوفيرة، وعند الصعاليك كانت هذه

---

(١) جحاجح: سادة - غطارفة: أشراف - في آذانها النطف: كان الفُرس يضعون علامات مميزة في آذانهم.

(٢) السدير، بارق، مبايض، الخورنق: من قصور عمرو بن هند.

(٣) أي أن هذا الملك يغضب إذا أخذ الناس شيئاً قليلاً يعادل دوامة المولود، والدوامة: الفرّاة التي يلعب بها الصبيان.

الأدوات على الدوام تحمل طابعاً اقتصادياً، فمنها طعامهم وكساؤهم وباقي حاجاتهم، وكانت نساء الصعاليك يخفن عليهم من الموت، فالقبائل لها حُماتها والقوافل عليها حراس أشداء، لكنَّ الفقر المتفاقم جعلها خيارَهم الوحيد، قال عروة بن الورد لزوجته:

أقلِّي عليَّ اللومَ يا بنتَ منذر ونامي وإن لم تشتهي النوم فاسهري
ذريني أطوِّفْ في البلاد لعلني أُخلِّيكِ أو أغنيكِ عن سوء محضري

٣- ربطوا بها العهودَ والمواثيق: عند المصالحة ضمانةً لعدم تجدد النزاع بين القبيلتين إذ قد يُقدِّم زعيم القبيلة الأولى أحد سيوفه، فيقوم زعيمُ القبيلة الثانية بتقديم أحد رماحه، ومن المعروف قديماً أن حاجب بن زُرارة أودع قوسه عند ملك الفرس توثيقاً للعهد الذي قطعه على نفسه بأن تتوقف قبيلته عن شن الهجمات على الديار الفارسية.

ولم يكن رهنُ الجاهليين لأقواسهم عندما يعلنون التزامَهم بعهد من العهود، أو بدفع مال متحققٍ للآخرين عليهم إلا دليلاً على ما تحتله أدواتُ الفروسية في القلوب من منزلة عالية، لذا كانوا يسرعون إلى فك الرهن بدفع ما يجب دفعه، قال قراد بن حنش[1]:

ونحن رهنّا القوسَ ثمت فُوديتْ بألف على ظهر الفزاريِّ أقرعا

٤- دفعوا بعضَها دياتٍ للقتلى: تسكيناً لفورة الدماء، وجنوحاً إلى السلم كان القتلة يدفعون الإبل لقبيلة المقتولين.. ناقتان أو أكثر مقابل كل قتيل، والإبل - كما نعلم - تشبه الخيل في استخدامها للحرب والفروسية، وقد يقوم بدفع الديةَ رجل كريم يخسر المال ويربح المجد مثلما فعل هرم بن سنان والحارث بن عوف اللذان تحمَّلا ديات القتلى في حرب داحس والغبراء، فاستحقا مدحَ زهير بن أبي سلمى:

يميناً لنعم السيدان وُجدتُما على كل حال من سَحيلٍ ومُبرَمِ[2]
تداركتما عبساً وذبيانَ بعدما تفانوا، ودقُّوا بينهم عطرَ منشمِ[3]

الشعراء والمنظور الإنساني:

إضافة إلى الجوانب السابقة استعمل عدد من شعراء الجاهلية بعضاً من أدوات الفروسية، ولا سيما الأسلحة في معانٍ خاصة ذات فضاءات إنسانية جديرة بالتأمل، من ذلك أمران:

---

(١) النقائض - أبو عبيدة معمر بن المثنى ٢/١٦٥

(٢) السحيل: الحبل المرخى - المبرم: الحبل المحكم الفتل، والمقصود أن السيدين هما أفضل الناس في كل الأحوال.

(٣) عطر منشم: عطر يتطيبون به قبل الذهاب إلى الحرب، ويُضرب به المثل في الشؤم.

أولاً- رأوا فيها بديلاً عن الأهل القساة:

وهذا طريف أو عجيب، أي إن الأسلحة – على صلابتها – قامت بدور نفسي مريح، فصارت تمنح صاحبَها التعيسَ المنبوذ من أهله المحبةَ والوداد والرعاية.

إنَّ هذه الحالة التعويضية نجدها عند الشعراء الصعاليك الذين تنكر لهم المجتمع، ولم يسلموا من ظلم الأعمام والأخوال وربما الآباء أيضاً، فانطلقوا إلى فضاء الصحراء يتنفسون فيه هواءَ الحرية، ويبنون عالماً خاصاً بهم يألفون فيه الضباعَ والنمور ويآخون الأسلحة التي تحميهم من الخطر وترعى حياتَهم، قال الشنفرى منددا بمظالم الأهل:

ولي دونكم أهلون: سِيدٌ عملسٌ ... وأرقطُ زهلول، وعرفاءُ جيألُ[1]

وإني كفاني فَقْدَ من ليس جازياً ... بحسنى ولا في قربه مُتعلَّلُ

ثلاثةُ أصحاب: فؤاد مشيَّع ... وأبيضُ إصليتٌ، وصفراءُ عيطلُ

وموضع الشاهد هو الشطر الثاني من البيت الأخير، فالأبيض الإصليت وهو السيف، والصفراء العيطل وهي القوس يقدِّمان للشاعر بمعونة قلبه الشجاع كل ما يكفيه بينما كانت صُحبةُ ذويه لا تغني ولا تثمر!

ثانياً- مزجوا بينها وبين الحب:

وهذا طريف أيضاً، وقد يتقوس حاجبا القارئ من شدة العجب، فالحب بعيد عن السلاح المنتمي إلى عالم الحرب، بل يبدو نقيضَه الأكبر.

غير أن السلاح والحب – رغم هذا التصور عن تباعدهما – تداخلا في قصائد شعراء الجاهلية، وسأكتفي في هذا الأمر بذكر بعض النقاط:

* بعض الجاهليين قاتل بسيفه دفاعاً عن الحبيبة، فقُتل دونها أو حماها، وبعضهم خطف صبيةً أحبها بعد أن حال أهلها بينهما، وأثناء هروبهما معاً أدركتْهما الرماح، أو نجحا في الهرب.

* بعض الجاهليين كان عاشقاً غارقاً في الهوى إلى أذنيه، وكان فارساً للقبيلة أو سيدَ فرسانها كعنترة الذي يمكن أن نلقبه بـ(بطل الحرب والحب)، ورغم تعنت الأعراف الجاهلية ضد هذا الحب، إذ حاولتْ تلك الأعراف أن تمنع زواجَ عنترة العبد بعبلة الحرة، أقول: رغم هذا التعنت ظل عنترة وفياً لقبيلته يدافع عنها، لكنه وهو في جحيم المعركة يتذكر عبلة بينما السيوفُ والرماح تشرب من دمائه:

ولقد ذكرتُك والرماحُ نواهل مني ... وبيضُ الهند تقطر من دمي

---

(١) سيد عملَّس: ذئب خبيث – أرقط زهلول: نمر مبرقش – عرفاء جيأل: ضبع لها شعر طويل في رقبتها.

فـــوددتُ تقبيـلَ السـيوف لأنهـــا   لمعــتْ كبــارق ثغـــرك المتبسـمِ

* بعض الجاهليين أو أكثرهم حينما تحدث عن أثر الحب في نفسه شبَّه ذلك الأثر بأمر له علاقة بالأسلحة كالقتل والضرب، وهم لا يريدون القتل والضرب حقيقـةً، وإنمـا يريـدون تصويرَ قوة الحب واستحالة الخلاص منه، قال امرؤ القيس يعاتب عُنيزة:

أغــرَّك منــي أن حبـــك قــاتلي   وأنك مهما تــأمري القلـبَ يفعــلِ؟
وما ذرفـتْ عينـــاك إلا لتضــربي   بسهميك في أعشــار قلـــب مُقتَّـلِ

* بعض الجاهليين أخيراً جمع بين الحصان وهو وسيلة من وسائل الفروسية وبين المرأة وهي وسيلة الحب أو الشريك الثاني فيه، جمع بينهما في سياق الحديث عن ملذاته الشخصية التي من أجلها يعيش، ويندفع إلى الحياة بروح الفتوة، قال طرفة بن العبد:

ولــولا ثلاث هن من عيشــة الفتــى   وحقك لم أحفلْ متــى قــام عُــوَّدي[1]
فمنهن سبقُ العـــــاذلاتِ بشربــــة   كُميتٍ متى ما تعـلَ بالمــاء تزبــدِ[2]
وكرّي إذا نادى المُضــــافُ مُحنَّبــاً   كسيدِ الغضــــا نبهتَــه المتــوردِ[3]
وتقصيرُ يوم الدَّجن، والدجنُ معجــبٌ   ببهكنـــةٍ تحــتَ الطِّــراف المُعمَّــدِ

إنَّ الحصان في الأبيات هو: (المحنَّب)، والمرأة هي: (البهكنة)، وطرفة من هذا وتلك بين نشوتين، تأتيه إحداهما عندما يركب حصانه المحنب ويغيث المستنجدَ به من الضعفاء، وتأتيه الثانية عندما يقوم بزيارة المرأة البهكنة(الممتلئة صحة ونضارة) في اليـوم الغــائم البـارد، فيعصران معاً عناقيدَ المتعة.

في الحقيقة لم يكن هذا التمازج بين الحب وبين بعضِ من أدوات الفروسية- كما ظهر في الاستشهادات السابقة- أمراً شاذاً فرضه طبع غريب لدى الجاهليين، لكنه يكشف عن ظـــلال من التشابه بين هذين الأمرين الكبيرين: الفروسية والحب، فكلاهما ينطوي علـــى مغــامرة كبرى، ويحتاج إلى جرأة، وكلاهما أيضاً يضع الإنسانَ على حافة نصر كبيــر أو هزيمـــة كبيرة.

---

(١) لم أحفل متى قام عوّدي: لم أعبأ متى وقع موتي.

(٢) كُميت: حمراء اللون.

(٣) المضاف: المستنجد الذي كثرتْ همومه – المتورّد: القادم إلى الماء ليشرب، والمقصود: أنه يقدّم عونه للمستغيث به بكل حماسة واندفاع.

التدريب وأدوات الفروسية:

أفردتُ لهذا الجانب عنواناً خاصاً لأهميته غير العادية، بل إنَّ الجوانب الأخرى التي جرى الحديث عنها لا يمكن أن تثمر من دون التدريب واكتساب المهارة القتالية. فما الجدوى من سيف بتار ورمح صلب إذا لم تمسك بهما يد حاذقة تهمس أصابعها للسلاح فيطيع؟ وكيف يستطيع الإنسان أن يردَّ الظلمَ وخبرته القتالية محدودة لا توازي خبرات الظالمين ولا تتفوق عليها؟!

لهذا كلِّه أدرك العربيُّ إدراكاً عملياً أن التدريب من مقدِّمات النصر، فتدرَّب على امتطاء الخيول والجمال، ولاعبَ أقرانه – على سبيل التجربة– بالسيوف والرماح، وكثيراً ما اختلطتْ تدريباتهم بروح المرح والتحدي، كأنْ يتراهنوا على إصابة السهم لعين غزال أو حبة تمر في نخلة عالية، وكثيراً ما أدت المراهنات إلى نزاعات بين الأقارب.

ولعل من المفيد أن أذكر بأن الصحراء بطبيعتها القاسية كانت تقدِّم للناس تدريباتٍ يومية على القوة والرشاقة، فهم مضطرون إلى الجري وراء حيواناتهم السائبة، وإلى تسلق النخل والجبال، ولأجل الحصول على الماء قد يقطعون مسافات بعيدة، وحتى الأطفال في ساعات اللهو يسابقون الحيوانات الأليفة، فيكتسبون نشاطاً وقوة مبكرة.

ثمة كتب كثيرة أشارت إلى تدريب المقاتلين من خلال الحديث عن الفروسية العربية وأصولها وطرائق تعلُّمها، ومما ورد في بعض تدريباتهم على السيف مثلاً أن الشاب أو الفتى كان يغرس في الأرض قصبة رطبة طويلة، ثم ينطلق بجواده، وعندما تصبح في مدى سيفه عليه أن يقطع جزءاً من رأسها، والقطع يكون إلى جهة اليمين، ومن الداخل إلى الخارج حتى لا يصيبَ الشاب رأسَ جواده، أو يُلحق ضرراً بنفسه، وما يزال هذا الشاب يعاود الكرَّ على القصبة حتى يتقاصرَ طولها، فيغدو ذراعاً.

وإذا كانت القبائل تتفاوت في دروسها التدريبية، كما تتفاوت في كثرة معاركها التي تضيف إلى مهاراتها مهاراتٍ جديدة، فإن ثقتها بمقاتليها ترتفع إلى درجة عالية تبعاً لذلك.. حتى تصيرَ في بعض الأحيان غروراً فجّاً، وهذا ما نجده مثلاً عند التغلبيين أصحاب المعارك الكثيرة، قال شاعرهم عمرو بن كلثوم:

متى ننقلْ إلى قوم رحانا   يكونوا في اللقاء لها طحينا

وقال الطفيل الغنوي ذاهباً في الفخر إلى شوط بعيد:

وفينا ترى الطُّولى وكلَّ سميدعٍ   مدرَّبِ حربٍ وابن كل مدرَّبِ(١)

(١) الطُّولى: الفخر والتباهي – سميدع: السيد الشجاع.

أدوات الفروسية وأخلاق الفارس العربي:

هذا جانب مهم آخر أحببتُ أن أفرد له فقرةً خاصة، ومنذ البداية ألحَّ عليَّ السؤال الآتـي: إذا كانت أخلاق الفرسان العرب حسنةً عظيمة تتضمن الشجاعة، والشهامة، والنجدة، والإيثار إلى جانب الحدة والعنف في مواجهة أهل الظلم، وسوى ذلك من الفضـائل، فمـن أي نبـع جاءتهم هذه المنظومة الأخلاقية؟

سيقول قائل: إنَّ النبع هو الأرضُ العربية، وحالةُ الفروسية التي عاشوها، وهذا صـحيح، ولكنْ.. أليس لأدوات الفروسية نفسها أثر في هذه المسألة؟

الجوابُ بـ(نعم) أو بأكثرَ من(نعم) واحدة، فكما يؤثر الإنسان في الأشياء، تـؤثِّر فيـه، وتطبعه بطوابعها.. حتى إن فريقاً من المشتغلين في العلوم السيكولوجية يقـول: إنَّ سـلوك البشر يكاد يكون محصلةً لفعل الأشياء فيهم ولمجمل الظروف المحيطة بهـم، وعـن أدوات الفروسية أعتقد أنها تركتْ في أنفس الفرسان آثاراً تشبه الوشم، ومنها تعلّموا الكثيـر الـذي صار جزءاً من أخلاقهم، من ذلك مثلاً:

* اليقظة والاستعداد الدائم، فالسلاح يقول لصاحبه: إذا كنتُ متراخياً أكلتْ لحمك الطيور.
* الصلابة، وتأتي من صلابة السلاح التي لا يليق بها إلا رجل صلب.
* الصبر.
* الجرأة.
* المهارة ليقطف الفرسان النصر.
* الصدق، فالأسلحة تنحاز إلى الأكفأ والأقوى ولا تجامل، من هنا كـان أكثـر فرسـان العرب يعترفون لأعدائهم بالكفاءة الحربية، ولا يخفون إعجابَهم بهم، وقد تشكّل من هـؤلاء تيار بارز، وظهر في الشعر قصائد كثيرة سـمَّوها (المُنصفات)، لأن شـعراءها أنصـفوا أعداءَهم حينما وصفوهم، وكان منهم المفضل النكري، إذ وصف بأمانة عالية ما جرى بـين قبيلته وقبيلة خصومه من قتل متماثل وضحايا متماثلة، وبكاء النساء في الجانبين(١):

هـمُ صـبروا، وصبـرهمُ تلـيدٌ	على العـزَّاء إذ بُلـغَ المضـيقُ(٢)
تلاقينـا بغيبـة ذي طـريفٍ	وبعضهمُ على بعـض حنيـقُ(٣)
فجـاؤوا عارضـاً بَـرِداً وجئنـا	كعرض السيل ضـاق بـه الطريـقُ
مشـينا شـطرَهم ومشـوا إلينـا	وقلنا اليـوم مـا تقضـى الحقـوقُ

---

(١) الأصمعيات- الأصمعي أبو سعيد عبد الملك - ص٢٣٢.

(٢) العزّاء: الشدة.

(٣) حنيق: غاضب، حاقد.

وكم من سيد منا ومنهم بذي الطَّرفاء منطقه شهيقُ[١]
فأشبعنا السباعَ، وأشبعوها فراحتْ كلُّها تئقٌ يفوقُ[٢]
فأبكينا نساءهمُ، وأبكوا نساءً ما يسوغ لهن ريقُ

في الفن:

إذا نظرنا نظرة ثانية في هذا الشعر السابق كلِّه الذي تمحور حول أدوات الفروسية لنعرف حدودَ الفن فيه وبنيته بعد أن عرفنا من خلال نظرتنا الأولى أهمَّ محمولات الرؤية من الأفكار.. إذا قمنا بهذه النظرة الثانية وجدنا ما يلي:

أ- توأمةً بين الشكل والمضمون، وهذه التوأمة ذات بُعد حدسي أو عفوي لدى أكثر الشعراء الذين استشهدنا بأبياتهم.. أي إنَّ صنعتهم الشعرية استندتْ إلى الذوق قبل كل شيء، ولم تستند إلى معرفة مدرسية منهجية بأصول الشعر، غير أن ذوقهم لا يمكن الاستخفاف به، فهو ذوق فني مصقول بما حفظوه ورووه من الشعر.

ب- يبدو كثير من الألفاظ في الوهلة الأولى غريباً أو مستغرقاً في الغرابة وكأنه يُشكِّل حجاباً بين القارئ وبين التواصل مع النص، وقد يتوهم بعض القراء أن هؤلاء الشعراء كانوا يتعمدون ذلك إظهاراً للبلاغة والفصاحة إلا أنهم في الواقع كانوا على النقيض من هذا الزعم صادقين مع بيئتهم ومفرداتها وجميع معطياتها، ولم يقعوا فيما وقع فيه بعضُ شعرائنا المعاصرين من زيف.

وأستطيع أن أضيف في مسألة الألفاظ أننا بإمعان النظر نكتشف براعةً في اختيار ألفاظهم الذي تمَّ على أساس من الحدس أو جسّ الكلمات بأصابع القلب الخفية للتمييز بينها، وانتقاء الأفضل، وقد حاولتُ مثلاً أن أفهم لماذا اختار الشاعر أوس بن حُجر كلمة: (ألهاباً)، ومعناها: (المهاوي) بدلاً من (ودياناً)، وهي صالحة للحلول مكانها في الوزن، والمعنى، فخُيِّل إليَّ أن الكلمة الأولى تُلوِّن المعنى المقصود بظل من الرهبة والخوف، فالألهاب فيها إشارة إلى المهاوي التي تلهب قلبَ الناظر بالفزع، بينما تؤدي كلمة: (الوديان) المعنى بطريقة مادية حيادية.

ج- غنى تشكيلات الصور والمَشاهد والسرد وتنوُّعها: ظهرتْ هذه التشكيلات في المقتطفات التي استشهدنا بها، فشاعر استعان بالصور، وآخر استعان بالمَشاهد، وثالث استعان بالسرد، وأكثرهم جمع بين اثنتين من هذه التقنيات أو بينها جميعاً، وقد امتلكتْ صورهم ومَشاهدهم وسردهم فاعليةً بنيوية على صعيدي الشكل والمضمون، ولو جرَّبنا أن

(١) ذو الطرفاء: اسم موضع.

(٢) التئق: الممتلئ.

نحذف إحدى الصور مثلاً، ونؤدي المعنى أداءً مباشراً وجدنا مستوى الشعر يهبط إلى حالة مزرية.

من الصور: صورة السيف الذي يقطع العظمَ بمجرد المسّ.

من المَشاهد: حصان عنترة المتعَب في المعركة، وهذا المشهد يمتد على ثلاث مساحات: أرض المعركة، نفس الشاعر، نفس الحصان، وله تفاعلات داخلية، وإيماءات قريبة وبعيدة تتصل بالاستبطان والاستبدال النفسي.(١)

من السرد: حديث أوس بن حجر عن تسلُّق الجبل لبلوغ شجر النبع في أعاليه، وهاهنا يستفيد الشعر من خصائص القصة، ولا سيما في مسألتي الصراع والتشويق، فيمنح القارئَ لذةً مضاعفة.

د- التنقيح الفني: برز عند بعضهم رغم أن الحالة العفوية تغلب على معظم شعراء الجاهلية حتى خارجَ موضوع الحرب وأدواتها، ويعني التنقيحُ العودةَ إلى القصيدة بعد ساعة النظم الأولى للتبديل، والحذف، والإضافة وصولاً إلى سوية عالية من الجودة، وقد تكوَّن من هذا مذهب سمَّاه النقاد: (مدرسة عبيد الشعر)، ونراه في الأمثلة السابقة عند أوس بن حُجر الذي تتلمذ على يديه زهير بن أبي سلمى، وسار في شعره على هدي المذهب المذكور.

الخاتمة:

لعلنا من خلال ما سبق أدركنا ما لأدوات الفروسية من دور في انتصار الفرسان، وإغرائهم بمواجهة الموت بشجاعة، ومن أثر في أخلاقهم.. لقد رسم لنا الشعرُ لوحاتٍ لهذه الجوانب كلها، بل إنه حملنا بجناحيه إلى جزيرة العرب، وجعلنا نرى السيوفَ والرماح في أيدي الفرسان، ونشهدُ فعلَها في ساحات الحرب، ولم ينس أن يحدِّثنا عن صُنعها الجيد، وطرائق حَمْلها، والعلاقةِ الرائعة بينها وبين المقاتل، كذلك رسم لنا لوحات أخرى للخيل ومحاسنها وعيوبها، وتعلُّق الفرسان بها إلى درجة صارت عندهم أغلى من الولد وشريكة العمر!

وعرَّفنا أيضاً ببعض ما قام به الشعراء من استعمالات طريفة لأدوات الفروسية في موضوعات مختلفة عنها كالحب، والتعويض عن الأهل، وقد كان ذلك دليلاً على براعتهم ورهافتهم.

بعد هذا كلِّه نجد أنفسنا أمام سؤال كبير: إذا كانت أدوات الفروسية من السيوف والرماح والخيول قد صارت جزءاً من الماضي المختلف في معطياته وأدواته عن حياتنا الراهنة، فهل علينا أن نتناسى الفروسيةَ نفسها، ونضعها في قبر من الذكريات مكلل بالورود؟

---

(١) الاستبطان: كشف الباطن – الاستبدال النفسي: أن يتحدث الإنسان عن غيره، وهو مع حديثه عن الآخر يقصد نفسه، وأعتقد أن عنترة من خلال الحصان يومئ إلى عنائه، وإلى رغبته في الشكوى.

أعتقد أن الفروسية مازالت تستطيع أن تحمل لوجودنا ظلالاً نافعة ومعانيَ طيِّبة، ما أجمل أن نتمثلها في سلوكنا بطريقة عصرية، فنتفانى في خدمة الجماعة في الحي، والأسرة، وأماكن العمل، ونزوِّد قلوبَنا بالجرأة على قول الحق، ونحمي الضعفاءَ ولو برأيٍ شجاعٍ أو موقف نبيل.

المراجع:

١- الحرب عند العرب- ط١- إبراهيم مصطفى المحمود- منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي- دمشق ١٩٧٥.

٢- شرح ديوان الحماسة- ج١- أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي- ت ٤٢١هـ - تح: أحمد أمين وعبد السلام هارون- ط٢- مطبعة: لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٦٧م.

٣- الأصمعيات- الأصمعي أبو سعيد عبد الملك بن قُريب- ت ٢١٦هـ- تح: عبد السلام هارون وأحمد محمد شاكر- طبعة: دار المعارف بمصر ١٩٥٥م.

٤- العصر الجاهلي- ط٣- تاريخ الأدب العربي- د. شوقي ضيف- الناشر: دار المعارف بمصر.

٥- الفروسية في الشعر الجاهلي- ط١- نوري حمودي القيسي- الناشر: مكتبة النهضة- بغداد ١٩٦٤.

٦- النقائض بين جرير والفرزدق- أبو عبيدة معمر بن المثنى- ت٢٠٩هـ- تصحيح: محمد إسماعيل عبد الله الصاوي- طُبع في مطبعة الصاوي بمصر ١٩٣٥م.

٧- ديوان الأعشى- ت٦٢٩م- ط٣- الناشر: دار صادر- بيروت ٢٠٠٣م.

٨- ديوان امرئ القيس- تح: محمد أبو الفضل إبراهيم- ط٣- الناشر: دار المعارف بمصر.١٩٦٩

٩- ديوان طرفة- ت ٥٦٤م- الناشر: دار كرم بدمشق.

١٠- شرح ديوان عنترة- ت ٦٠٠م- منشورات: محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط٢- ٢٠٠٢م.

١١- شرح القصائد العشر- الخطيب التبريزي- تح: د. فخر الدين قباوة- ط١- الناشر: المكتبة العربية- حلب .١٩٦٩

١٢- شعر الحرب في العصر الجاهلي- ط٣- د. علي الجندي- الناشر: مكتبة الجامعة العربية- بيروت ١٩٦٦.

غربة الروح والجسد عند الشعراء الصعاليك

حسان فلاح أوغلي (*)

في الحديث عن غربة الروح والجسد عند الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي تأتيك كثير من الصور، وتغوص عميقاً في عوالم درامية تنضح بالصراعات على أكثر من صعيد ومستوى، ولاسيما وأنت تنظر إلى الذات الشاعرة حينذاك التي لا يمكن أن تفصلها عن الأنا، وبالدرجة نفسها تأخذ بعين الاعتبار البيئة الاجتماعية المحيطة (القبيلة في العصر الجاهلي) وما تحمل من قيم ومضامين ومدلولات في علاقات متبادلة تنافرية في حالة الصعلكة، فتحضر الأنا في مواجهة المجموع (القبيلة) الذي يحضر بدوره بقوة في مواجهة الـ(هو ـ شخصية الشاعر) بتفردها وتمردها وعصيانها وانفلاتها، وإن كانت الـ(هو) من وجهة نظر الـ(أنا) الشاعرة تمتلك فلسفاتها الخاصة التي تعطي مشروعية في كثير من الأحيان للتمرد ولحالة الصعلكة، مثلما تمتلك القبيلة مشروعية عندما تلجأ إلى النبذ والطرد، وإن كان الأمر يظهر في القبيلة على نحو أقوى نظراً للمنظومة المجتمعية وذهنيتها في التعاطي المتمثل بأعراف وقوانين وحياة ناظمة يعد الخروج عنها جريمة لا تغتفر وتستحق العقاب ..

(*) طالب دراسات عليا في جامعة دمشق.

غربة الروح والجسد عند الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي لا يمكن النظر إليها من زاوية واحدة كحالة(النبذ) أو (اللا انتماء) أو (التمرد) أو (الفقر)، ذلك أن الشعور بالاغتراب روحياً والعيش بعيداً عن البيئة المجتمعية يتأتى من عوامل اجتماعية وفكرية وقسرية واختيارية، مجتمعة ومتداخلة في الوقت نفسه، لها علاقة مباشرة بمنظومة المجتمع وسلطته، كما لها علاقة مباشرة بظروف وحالات خاصة عاشها الفرد أو تعرض لها بصورة أو بأخرى، كل شاعر صعلوك يتعرض على حدة لهذه الضغوط وبدرجات متفاوتة، وبمضامين مختلفة ومتمايزة ربما يكون لها تقاطعاتها مع حالات أخرى متشابهة ومختلفة، وقد يكون لها حضورها القوي واللافت في الشعر الجاهلي، ويمكن أن نقول إن شعور الغربة ذاك أنتج على الصعيد الشعري قصائد إبداعية لها خصوصيتها وألقها الفريد، ولها فعل السحر في تشكيل وعي مجتمعي لاحق تأثراً وإعجاباً ما أسهم تالياً بحالات اختراق أسست لأشكال جديدة على صعيد التعاطي المجتمعي انطلاقاً من تعددية الأصوات واختلافها، وإن كانت هذه الأصوات مندرجة آنذاك تحت ما يمكن الخروج عن المجتمع (النشاز) الذي أخذ بسبب هذه السمة طبقة خاصة في منتوجها وتعاملها هي طبقة الصعاليك.

غربة الروح والجسد عند الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي تناولتها دراسات نقدية وأبحاث كثيرة، غير أنها لم تُحط بها من كل جوانبها ذلك أنها تستحق التوقف مطولاً على الصعيد النقدي والتحليل النفسي، أسباباً وعوامل ونتاجاً وأثراً وتأثيراً، ولابد فيها من ملاحظة الأنا المستفحلة والمنتفخة تارة، والمنضوية تحت عباءة الجماعة تارة أخرى.

يحدد الدكتور يوسف خليف[1] ثلاثة تفسيرات لظاهرة الصعلكة، تتمثل في تفسير جغرافي، اجتماعي، اقتصادي. الأول شاركهم فيه معظم شعراء العصر الجاهلي إلا من ذهب في البقاع الخصبة الغنية، أو في مواطن الحضارة، والتفسير الاجتماعي وهو السبب المباشر لأنه يتعلق بالتمرد على القبيلة التي تجابه الاعتراض أحياناً من أصغر وحدة فيها، من الأسرة أو من يعارض قانونها وعرفها، وهناك من الشعراء من يشق عصا الطاعة حتى على والده الذي لا يراعي العدالة فيفرق بينه وبين إخوانه، كما حصل لعنترة من أبيه، وهدد مراراً بالانتماء إلى الصعاليك الذين يعايشونه الألم والجرح، وهم جميعاً يحسون بألم الإهانة والتفرقة ويتألمون من هذا الحاجز النفسي البغيض، غير أن ما كبل عنترة حبه الكبير لابنة عمه وبطولته التي فرضت نفسها وأنصفت صاحبها، وهذا السبب الجديد لم يتوافر لشعراء آخرين.

---

(١) يوسف خليف (الشعراء الصعاليك) ص١٥.

ويوضح عبدالله خلف[1] في دراسته التحليلية النقدية للشعراء الصعاليك في كتابه «الشعر ديوان العرب»، أن بينهم أغربة منبوذين، لفظتهم قبائلهم لذنب اقترفوه أو لجرائر عادت بالعار عليهم، أو لعجز القبيلة عن الدية إن كانوا قد قتلوا خطأ، كما أن فيهم من خرج لثأر، ومن خرج رغبة في حياة لا قيد فيها ولا تفرقة.

ويضيف خلف[2] إنه بعد التمييز العنصري الذي عايشه الصعاليك، يأتي الألم الجسدي، ألم مصدره الجوع والحرمان، فبعد صيحة عروة بن الورد (ديوانه ص٤٥):

دعيني للغنى أسعى فإني ... رأيت الناس شرهم الفقير

نصغي إلى صيحة أخرى من أعماق الشنفرى (ديوانه ص ٦٢):

أُديم مِطال الجوع حتى أميته ... وأضرب عنه الذكر صفحاً فأذهل

وأستف ترب الأرض كي لا يرى له ... علي من الطول امرؤ متطاول

ولولا اجتناب الذام لم يُلف مشرب ... يعاش به إلا لدي ومأكل

وأغدو على القوت الزهيد كما غدا ... أزل تهاداه التنائف أطحل

والغنى الذي يسعى إليه السليك هو سد رمقه. ولنصغ إلى صرخة الجوع، بل مرض الجوع الذي يغشاه إلى أن يغمى عليه بعد أن تتجاوز حالة الجوع مرحلة الألم إلى حالة المرض الذي يلوح بقدوم شبح الموت:

وما نلتها حتى تصعلكت حقبة ... وكدت لأسباب المنية أعرف

وحتى رأيت الجوع بالصيف ضرني ... إذا قمت تغشاني ظلال فأسدف

وهنا ينكشف جانب من نفس الصعلوك ونقمته على أصحاب السيادة المترفة، ويظهر الإحساس بالنقص الذي يدفع ذوي الشمم والمواهب الكبيرة إلى الكمال. ويصنف الدكتور شوقي ضيف الصعاليك في صور ثلاث: الخلعاء والشذاذ وأبناء الحبشيات ممن نبذهم آباؤهم ولم يلحقوهم بهم. أما الذي اختار طريق الصعلكة بنفسه كما فعل عروة بن الورد فوراءه عامل نفسي، وقد يكتمل ما يمكن اعتباره التفسير النفسي لظاهرة الصعاليك حين نتأمل دوافع أكثرهم إلى المغامرة والغزو واقتحام المخاطر، فهي أقرب ما تكون إلى الفلسفة الوجودية التي ترى أن الحياة إذا كانت خطرة كانت الحقيقة، وأن المغامرة بمواجهة اختبارات مختلفة هي الدليل على أن الفرد قد دبت فيه الحياة، وأنه يقوم بدور إيجابي فيها.

---

(١) عبد الله خلف (الشعر ديوان العرب) ص٢٠.

(٢) المرجع نفسه ص٢٢.

وتتجلى العظمة الأخلاقية عندهم في أن كل ما عوملوا به من سلبية من الآخرين تحول إلى إيجابية في التعامل معهم، فقد لاقوا النبذ ولم ينبذوا حتى الوحوش، وحققوا الحلم المستحيل في العيش على وفاق مع سائر المخلوقات مهما عرفت شراستها، وجربوا الحرمان فلم يكتنزوا .. وقصارى رغبتهم توفير المال لإيصاله للمحتاجين في ذلك ويقول عروة (ديوانه ص٢٩):

أتهزأ مني أنْ سمنت وأن ترى ... بوجهي شحوب الحق والحق جاهد

أقسّم جسمي في جسوم كثيرة ... وأحسو قراح الماء والماء بارد

أما تأبط شراً فكان شعره مثالاً صادقاً عن حياة الصعلكة وبيئتها القاسية الصعبة، وعرف شعره بنبرته الواقعية والنزعة التصويرية الطبيعية مع رؤية واضحة للوجود وحياته الخاصة في دائرة الصعاليك، وهو يفصح عن إنسان شجاع قوي عزم على مداهمة المجهول والغوص في غياهبه، والإصرار على هذا الإقدام دون أسف أو حسرة[1]:

ياعبد مالك من شوق وإيراق ... ومر طيف على الأهوال طراق

يسري على الأين والحيات محتفياً ... نفسي فداؤك من سار على ساق

إني إذا خلة ضنت بنائلها ... وأمسكت بضعيف الوصل أحداق

نجوت منها نجائي من بجيلة إذ ... ألقيت ليلة خبت الرهط أرواقي

ويرى يحيى النمراوي في دراسة نقدية تحليلية له بعنوان «الشعراء الصعاليك» أن الشعراء الصعاليك كانت لهم أفكارهم في الحرية والحياة، تتلخص بالانفلات من قيود عصرهم القاسي كما يرونها والتمرد عليها، ينفرون من المدينة الباهتة في نظرهم، والقيود التي تسعى لإذلالهم ويهدفون للرفعة والعزة والكرامة الفردية بأخلاق الفارس الشجاع؛ فهم شعراء فرسان، وكانت صعلكتهم إقبالاً على الدنيا وأهوالها بصدر مفتوح وقلب جريء، فالدنيا كما يرونها ليست من مطامعهم فجاء شعرهم صادقاً ومضيئاً.

وتشير الدراسات النقدية إلى أن حاتم الطائي كان معجباً بالصعلكة ومبادئها، وفي شعره يصف نفسه وكأنه صعلوك يحمل هموم الصعاليك ومبادئهم، فيقول:

وليل بهيم قد تسربلت هوله ... إذا الليل بالنكس الضعيف تجهما

ولن يكسب الصعلوك مالاً ولا غنى ... إذا هو لم يركب من الأمر معظما

(١) ديوان تأبط شراً ص١٢٥.

وحاتم الطائي نتيجة إعجابه بالصعاليك ومعرفته بهم، يحدد صفات الصعلوك حين يتحدث عن نفسه دون حرج، فيقول من قصيدة يخاطب فيها زوجته ماوية، وكان يحبها وقد ولدت له ابنه عدي حين عاتبته على دعمه الصعاليك حين يرد عليها[1]:

وقائلةٍ أهلكت في الجود مالنا ... ونفسك حتى ضرّ نفسك جودها
فقلت لها: دعيني إنما تلك عادة ... لكل كريم عادة يستعيدها

وكذلك يقول:

أخو الحرب إن عضت به الحرب عضّها ... وإن شمّرت عن ساقها الحرب شمرا
وإني إذا ما الموت لم يك دونه ... قدى الشبر أحمي الأنف أن أتأخرا

وحالة الاغتراب التي عاشها الشعراء الصعاليك تحمل بذوراً ناضجة للثورة، ليس على واقعهم المعاش في مجتمعاتهم القبلية الطبقية فقط، بل تصل الحالة الغاضبة إلى الحالة الشعرية السائدة كتقاليد راسخة لدى شعراء الجاهلية، كالمقدمات الطللية والغزلية فاتحة لبناء فني، فالشاعر الصعلوك مباشر واضح صريح وجريء، ويأتي ذلك ربما احتجاجاً على شعراء آخرين يميلون إلى المقدمات، وهي كناية عن المداراة والمجاملة للوسط أو البيئة الاجتماعية، الأمر الذي لا يعير له الشعراء الصعاليك اهتماماً، إضافة إلى شعور دفين بالإعلان عن الذات وإنصافها من تهميشها اجتماعياً لنسب أو حسب أو لون أو عار أو أذى أو الحقد بهذا الشاعر أو ذاك .. ففي لاميته ذائعة الصيت يقول الشنفرى[2]:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم ... فإني إلى قوم سواكم لأميل
فقد حمت الحاجات والليل مقمر ... وشدت مطيات مطايا وأرجل
وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى ... وفيها لمن خاف القلى معزل
لعمرك ما بالأرض ضيق على امرئ ... سرى راغباً أو راهباً وهو يعقل
ولي دونكم أهلون سيد عملس ... وأرقط زهلول وعرفاء جيئل

نلمس من هذه الأبيات غربة روحية شديدة يعيشها الشنفرى إلى جانب غربة دم يجري في شرايين جسده، ويدل اسمه «الغليظ الشفاه» على أن دماء حبشية كانت تجري في عروقه من قبل أمه، فهي حبشية، وقد ورث عنها سوادها.

(١) ديوان حاتم الطائي ص١٧٩.
(٢) ديوان الشنفرى ص٥٥.

وفي تحليله النفساني للامية العرب يرى يوسف اليوسف[1] في كتابه «مقالات في الشعر الجاهلي» أن القصيدة تنطلق كما هو واضح من بتر العلاقة القائمة بين الفرد وإطاره الاجتماعي، والانسلاخ عن هذا الإطار، أي هي تنحو إلى التفارق والانبتات عن الجماعة (فإني إلى قوم سواكم لأميل) أو الانتماء إلى «نحن» بلغة علم النفس، فاللامية حسب يوسف اليوسف تشعرك ومنذ البيت الأول أن الشاعر يمثل حالة من عدم الانصياع والاستنكاف عن مجاراة المشروع الاجتماعي والتحول أو التسرب إلى خارج المنظومة الجماعية القبلية، وإذ يرى الشنفرى (في الأرض منأى) فإنه لا يقف من المجتمع موقف اللاقبول فحسب، بل هو ينهج نهجاً هروبياً ينسحب وفقاً له إلى الطبيعة خشية (الأذى). إنه يبدي وبجلاء جنوح الرومانسيين نحو البحث عن عالم أمثل. ولكنه، مثل جميع الرومانسيين، لا يجد مكاناً يبحث فيه عن هذا العالم إلا الطبيعة.

ولقد عبر الشاعر كما يرى يوسف اليوسف[2] عن نزعته الانفصالية عن شعور عميق بالغربة وعن صراع خفي يحجب أزمة عميقة تفعل فعلها في نواة النفس، وإذا كان الشنفرى جر على قومه متاعب جمة بسبب إغاراته فإن النتيجة ستكون خذلان قبيلته له، بل ربما يصل الأمر إلى إيذائه وبغضه، ثم رفضه، وهذا ما يجسد له حالة أو شعور اللا انتماء بكل ما يحمل هذا الشعور من صراعات داخلية وتالياً تطلعات عوالم يراها الصعلوك أرحب تعيد إلى روحه بعض توازن وتخفف من وطأة حالات الغربة التي يعاني، وربما هي معاناة تأتي أحياناً بإرادة الشاعر الصعلوك وذلك لرغبة جامحة تسكن روحه الواعية بالتغيير وتشكيل حالات اختراق متقدمة للمنظومة الاجتماعية المعاشة بقيمها وتقاليدها وأعرافها وفي توكيد أيضاً للذات الإنسانية بمحمولاتها الكلية بالدرجة ذاتها ربما نفي أو إنكار للبيئة الاجتماعية المحيطة، لذلك أيضاً لجأ الشعراء الصعاليك إلى الصحاري والبيد، والتآلف مع وحوشها وحيواناتها فكسب بعض صفاتها أو عاش عوالمها وكثيراً ما تشبه بها أو أنّسنها.

يقول تأبط شراً[3]:

وراء الثأر مني ابن أخت ... مصع عقدته ما تحل
مطرق يرشح موتاً كما أط ... رق أفعى ينفث السم صل
غيث مزن غامر حين يجدي ... إذا يسطو فليث أبل
تضحك الضبع لقتلى هذيل ... وترى الذئب لها يستهل

---

(١) يوسف اليوسف / مقالات في الشعر الجاهلي ٢١١.
(٢) يوسف اليوسف المرجع السابق ص٢١٢.
(٣) ديوان تأبط شراً ص٢٤٧.

وعتاق الطير تهفوا بطاناً ... تتخطاهم فما تستقل

فيما يقول الشنفرى[1]:

وأغدو على القوت الزهيد كما غدا ... أزل تهاداه التنائف أطحل

غدا طاوياً يعارض الريح هافياً ... يخوت بأذناب الشعاب ويعسل

والاغتراب الذي يعيشه الشعراء الصعاليك يحمل أنفة وكبرياء وترفعاً، وتعبر حياته في كثير من فصولها عما اشتهر فيه الشعراء الصعاليك من شجاعة وإقدام وكرم وسواها من الصفات:

يقول الشنفرى الذي تحمل إهانة أهابت بنفسه العزيزة أن تترك الأهل وتضرب في الصحراء مع الوحوش[2]:

ولست بمحيار الظلام إذا انتحت ... هدى الهوجل العسيف يهماء هوجل

إذا الأمعز الصوان لاقى مناسمي ... تطاير منه قادح ومفلل

ولولا اجتناب الذأم لم يلف مشرب ... يعاش به إلا لدي ومأكل

ولكن نفساً مرة لا تقيم بي ... على الذأم إلا ريثما أتحول

يشير يوسف اليوسف[3] إلى أن أول ما تكشفه اللامية من أن الشاعر رجراج، وذو نفسية زئبقية متماوجة. وهو أمر يكاد ينطبق على معظم الشعراء الصعاليك الذين يعيشون اصطراعاً بين رغبتين متعارضتين أو متنافرتين، أولاهما تدفعه إلى الاستكانة والاستسلام، وثانيتهما تحرضه على النفور والحفاظ على الأنا. ومرد هذه الزئبقية إلى بحثه عن الانتماء إلى مجتمع بشري، وإلى تعارض هذه الرغبة مع الواقع الموضوعي الذي لا يقدم لها إشباعاً لأن المجتمع البشري يرفض الشاعر بسبب من«جناياته» أو «جرائره».

إن حالات الرفض هذه التي عاشها الصعاليك هي التي غذت بصورة أو بأخرى حالات لها حضورها القوي في غربة الروح والجسد، وإن بدرجات لدى الشعراء الصعاليك، فقد عايشها بعضهم عن سابق تعمد وإصرار، وارتضاها بعضهم. ولم تسبب له ذلك الألم انطلاقاً من أفكار متقدمة يدين بها. وربما كانت الأسباب غير تلك الواضحة للعيان ففي دراسته التحليلية النقدية للشعراء الصعاليك يرى عبد الله خلف أن عروة بن الورد عُيّر بأمه على

(١) ديوان الشنفرى ص٥٨.
(٢) ديوان الشنفرى ص٥٧.
(٣) يوسف اليوسف / مرجع سابق ص٢١٤.

الرغم من أصلها الكريم، لأنها كانت من قبيلة أقل شأناً من قبيلة أبيه، فعرف الضيم من أبيه في صغره، ونشأ وهو ناقم على توزيع الحق والعدالة، فآلى على نفسه أن يكون مع هذه الجماعة الثائرة المتمردة ليجد حريته معهم في الانطلاق مع أشباه العراة ومع الوحوش، لأن قومه هم أصحاب جرحه، إنهم يرفضونه في كل حال من أحواله سواء كان فقيراً أم غنياً شاباً أم شيخاً، أما صفاته وخصائله فلا وزن لها. ويبلغ به الضيق أن يطلب من زوجته أم حسان أن يفترقا لأن حياته غير مستقرة:

ألم تعلمي يا أم حسان أننا	خليط زيال ليس عن ذاك مقصر
وان المنايا ثغر كل ثنية	فهل ذاك عما يبتغي القوم محصر؟
وغبراء مخشى زراها مخوفة	أخوها بأسباب المنايا معور
وقد عيروني أن أمي غريبة	وهل في كريم ماجد ما يعير
وعيرني قومي شبابي ولمتي	متى ما يشاء رهط امرىء يتعير
وقد عيروني المال حين جمعته	وقد عيروني الفقر إذ أنا مقتر
ولا أنتمي إلا لجار مجاور	فما آخر العيش الذي أتنظّر

وهو يطرح في البيت الأخير صفة عالية، هي فوق كل المفاهيم الجاهلية، فإنه لا ينتمي إلى أحد من هذه الوحدات المتناحرة التي يأكل بعضها بعضاً، بل إن من يحب أن يرتبط بهم هم الجيران الذين يقرون مبدأ التعايش والتعاون فيما بينهم. ونراه يتساءل بتفجع ومرارة وفكر متقد.. ما مصير هذا التناحر والفرقة والخلف في نهاية العيش؟ أليست هي نهاية متساوية؟

وإذا كان عروة بن الورد عرف بأبي الصعاليك أو عروتهم، فإنه واحد من أهم الشعراء الذين يعتبرون الجلوس في البيت وإلى الأهل أمراً مقيتاً ومذلاً فالنشوة النفسية وحالة الرضا عن الذات إنما هي في الخروج لحرب أو صيد:

خاطر بنفسك كي تصيب غنيمة	إن القعود مع العيال قبيح
فراشي فراش الضيف والبيت بيته	ولم يلهني عنه غزال مقنع

ولكن هناك من يرى أن الصعلوك لص قاتل خليع وذئب، وأن الصعاليك الشعراء كانت مواضع شعرهم تدور حول سرعة عدوهم وحول إغاراتهم وغزواتهم، وكثيراً ما كانوا يفضلون وحوش الصحراء وحيواناتها على أهلهم، فمن وجهة نظرهم أن الحيوانات تحمل من

العاطفة أكثر من البشر، وذلك نتاج طبيعي لما عانت منه هذه الفئة التي عاشرت الحيوانات واستأنست بها ما يعكس حجم الاغتراب الذي كان لصيقاً بهم حتى وإن عاشوا حيناً من الزمن وسط مجتمعاتهم وبين ظهرانيها.

يضاف إلى ذلك كله يمكن أن نقول: إن طبيعة حياة الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي خلقت حالات من التأزم النفسي والعاطفي وتقلب الأحوال، ذلك أنهم افتقدوا حياة الاستقرار وكابدوا أشكالاً من الغربة والاغتراب في وجع روحي وهموم نفسية تجلت في صور مختلفة من المنافي..

المراجع والهوامش:

١ ــ الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي ــ يوسف خليــف ــ دار المعــارف ـــ القــاهرة ــ ١٩٨٦.

٢ ــ الشعر ديوان العرب ــ الشعراء الصعاليك –دراسة تحليلية نقدية عبــدالله خلــف ـــ المكتــب العربي للطباعة – الاسكندرية ١٩٩٠.

٤ ــ تاريخ الأدب العربي ــ العصر الجاهلي ــ د.شوقي ضيف ــ دار المعارف بمصر ــ الطبعــة السابعة

٥ ــ مقالات في الشعر الجاهلي ــ يوسف اليوسف ــ دار الحقائق بالتعاون مع ديوان المطبوعــات الجامعية بالجزائر ١٩٨٠ ــ ١٩٨٣ ــ ط٢ ــ ط٣.

٦ ــ موسوعة الأدب والأدباء العرب في روائعهم ــ الجزء الأول ــ العصر الجاهلي ــ إعــداد د . اميل بديع يعقوب.

٧ ــ ديوان حاتم الطائي/عادل سليمان جمال/ ط٢، ١٩٩٠ القاهرة، مكتبة الخانجي.

٨ ــ الأغاني/ الأصفهاني/ تحقيق إحسان عبــاس – الســعافين ــ بكــر عبــاس/ ط١، ٢٠٠٢ دار صادر ــ بيروت.

٩ ــ ديوان تأبط شراً /تحقيق علي ذو الفقار شاكر ــ دار الغرب الإسلامي ــ بيروت ط٢، ١٩٩٩.

١٠ ــ ديوان الشنفرى /السليك/ عمرو بن براق ــ دار صادر ــ بيروت ط١، ١٩٩٦.

ثنائيّة (الأنا) و(الآخر)
الصعاليك والمجتمع الجاهلي

عبد الله بن محمد طاهر تريّسي(*)

الملخص:

يتناول البحث مفهومي (الأنا) و(الآخر) في الدراسات الأدبية، من حيث تشكّلهما، ووظيفتهما، من خلال العلاقة بين جماعة الصعاليك ومجتمع القبيلة في العصر الجاهلي، إذ كان الشعراء الصعاليك أفراداً قَبَليّين في المجتمع، ثم استقلّوا بأنفسهم عنه، وكوّنوا (ذاتهم) التي عُرفوا بها، وبأفعالها. وسيحاول البحث استجلاء العلاقة بين (أنا/ ذات) الصعاليك و(الآخرِ/ القبيلةِ)، من خلال تدرّجها بين الطرفين في مراحل ضمَّتْ ثلاثة مواقف من التعامل بينهم، بدأت بموافقة (الآخر/ القبيلة)، والتعبير عنه، والانتماء إليه. ثم انتقلت إلى مرحلةٍ وسطى تعرّض فيها هذا الانتماء إلى قلق وتذبذب، أحدث عُزلةً بينهما، نتيجة تعاملاتٍ معيّنة بين الفريقين، دفعت الصعاليك إلى التفكير في الانفصال عن (الآخر)، والاستقلال بذاتهم عنه. وانتهى الأمر في الموقف الثالث، بمقاومة (الآخر)، والخروج عليه، وتكوين (ذات) جديدة، هي (الصعاليك)(١).

(*) طالب دراسات عليا (ماجستير) بجامعة حلب.

(١) تدلُّ (الأنا) على الفرد من (الذات)، وتدلُّ (الذات) على الجماعة. وسنستخدم المصطلحين في بحثنا كلاً حسب موطنه، فـ(الأنا) للصعلوك، و(الذات) للصعاليك، أو لمفهوم الصعلكة.

مقدّمة:

مرَّ لفظ (**الأنا The Ego**) بمراحل من الاستثمار والدرس لدى عددٍ من الفلسفات والنظريات الأدبية قديماً، لكنه لم يتبلور في مصطلح واضح منضبط إلاّ على يد التحليل النفسي، حين أصبح يعرّف بأنّه: ((شعور بالوجود الذاتي المستمرّ والمتطوّر بالاتصال مع العالم الخارجي))[١]، أو: ((الذات المدركة التي تتحكم بدوافع «الهو» بما يتفق مع الواقع الاجتماعي والقيم الأخلاقية في المجتمع))[٢]. وأول خصائص (الأنا) الوعي[٣]، فهي ذات نزوع منطقي واعٍ، وهي ((متصلة بعالم الواقع اتصالاً مباشراً، وهي حلقة الاتصال بين النزعات الغريزية ومثيرات العالم الخارجي، ولها نزوع أخلاقي يحافظ على القيم ويرعى التقاليد))[٤].

فـ(الأنا) ـــ في علم النفس ـــ هي الذات المدركة العاقلة الواعية لتصرفات الإنسان بوصفه جسداً أو فرداً ما في مجتمع، له دوافعه ورغباته وطلباته، ويتفاعل مع المحيط من حوله، والبشر عن يمينه وشماله، وفق متطلبات إنسانية الوجود الذي هُوَ وَهُمْ فيه. هذا التعريف النفسي (للأنا) يمكن نقله معدّلاً إلى الدرس الأنثروبولوجي والنقد الثقافي ليصاغ منه مفهوم (الأنا) أنثروبولوجياً، ذلك أنّ كلا الحقلين المعرفيَّين ـــ المنقول منه وإليه ـــ من صميم الوجود الإنساني، الأول على صعيد النفس والجسد والفرد الواحد، والثاني على صعيد الفرد متطوراً متشكلاً في (ذات) أكبر وأوسع، ذات مبادئ وأسس تتسم بالوضوح والرتابة نوعاً ما إذا ما قورنت بالأنا النفسية الأولى.

وتُعدُّ (أنا) الإنسان تشكيلاً واعياً، وفاعلاً للمعرفة، لأنّها مركز الشعور والإدراك الحسي الخارجي والداخلي، والعمليات العقلية، وهي المشرف على الجهاز الحركي الإرادي، والمتكفّل بالدفاع عن الشخصية، والعامل على توافقها مع البيئة والآخرين[٥]. ذلك أنّ فعل المعرفة الذي تنتجه يوجّه وعي الإنسان، ويضبط قصديّته في إدراك ما حوله واستيعابه[٦]. فواضح ممّا سبق أنّ (الأنا) اختيار واعٍ، وتوجيه مسؤول لتصرفات الجسد الإنساني أو

(١) المعجم الأدبي، جبور عبد النور، ص ٣٦.

(٢) في الوقت الذي تعني فيه (الهو) الدوافع الغريزية والمكبوتة منذ القدم، وتعود جذورها إلى مرحلة الطفولة على المستوى الفردي، وإلى الماضي السحيق للمجتمع لتشكل ما يسمى باللاشعور الجمعي.

(٣) ينظر: معجم الأنا، ص ٧٥. و: ما قاله يونغ حقاً، ص ٥٥.

(٤) شعرية الهوية، ص ٢٨٤ ـــ ٢٨٥.

(٥) ينظر: الأنا والآخر، ص ٢٨٤.

(٦) ينظر: جماليات الشعر العربي، ص ٢٦٥.

لمتطلبات الفرد الإنساني ورغباته. إنّها انتقاءٌ واصطفاءٌ يكفي لإعطاء هذا المنتقي سمة التميّز بما انتقى.

إنّ الكلام السابق على الشعور والإدراك والوعي والتعمُّد في الاصطفاء والانتقاء يعني أنّه لا بدّ من سَبْقٍ للوعي في النفس الإنسانية حتى **تتشكّل (الأنا) الأنثروبولوجية**، إذ إنّ الوعي أساس المعرفة، التي هي (ذات) و(هُويَّة). فـ(الأنا) أو (الذات) تنشأ من تأمُّل (أنا) أخرى واعيةٍ داخلَها، تفكّر فيها وتصوغ ملامحها، وتبحث في أسسها وركائزها، لتصوغ منها (ذاتاً) أو موضوعاً له ركيزة وخصائص ومبادئ معيّنة في إنشاء العلاقة مع (الآخر) مرّت بمراحل من الاصطفاء والانتقاء. من هنا تبدأ علاقة (الذات) بـ(الأنا)، في مرحلة تشبه مرحلة (المرآة Mirror Image) عند علماء النفس، التي تعني أنّ ثمّة شيئاً ((لا يمكن أن أراه إلاّ إذا نظرت إليه من الخارج))[1]. كما يرى الطفل نفسه أول مرة في المرآة، فتغدو هذه الرؤية جسراً يعبره الطفل إلى (ما سوف يكون)، إذ إنّ الطفل في هذا الوقت ((يُضادُّ ذاته ويجذبها معاً))[2]، ليدرك ذاته بذاته فيما هو عليه الآن، ويبدأ السعي إلى صنع (ذات) جديدة له يطمح إلى أن يكون عليها.

أمّا **(الذات The Self)** فهي التحقّق الفعليّ الممزوج من (الأنا) والأفعال المنتقاة. إنّها الشخصية المتشكّلة من هذا المزج والاصطفاء، وهي المثال الذي تنشد (الأنا) الوصول إليه، أو الوضع الأعلى الذي ترغب في بلوغه، إذ تبدأ (الأنا) بالتفكير فيما يجب أن تكون عليه، ثم تنتقل إلى الفعل في طريق بناء (الذات) = (الشخصية)، لتنتهي ببلورة الهوية المعبّرة عن هذه (الأنا) الجديدة، التي انتقلت من مرحلة الفعل إلى التحقق، من البناء إلى الاكتمال، ولا يعني هذا التوقفَ عن التطوير، فحركية (الذات) مستمرّة.

وقد ميّز (يونغ) بين (الأنا The Ego) و(الذات The Self) انطلاقاً ممّا سبق؛ فـ(الأنا) مرحلة سابقة على (الذات)، تنشأ مع الإنسان بعد مرحلة الطفولة اللاواعية، أي عندما يصبح الإنسان فتًى ناضجاً يعي ما يقول وما يريد، لكنّه لم يَعِ بَعْدُ مجتمعه كما ينبغي. وتكون (الأنا) هنا تعبيراً عن الفرد الإنساني وحده، وهو يعيش الوعي والشعور، ولم يصل بَعْدُ إلى مرحلة اللاشعور، إنّه يعيش نزعة إثباتٍ لذاته تكون فيها الحياة الخاصّة راجحةً على الحياة العامّة. وهذه المرحلة يسمّيها يونغ (الفرديّة Individualism) التي تدور حول النفس الفردية لكلّ إنسان، قبل أن يصل إلى مرحلة (التفرّديّة Individuation) التي يدخل فيها اللاشعور

(١) شعرية الهوية، ص ٢٨٦.

(٢) جماليات الشعر العربي، ص ١١٨. وأظنّه قصد: (ينجذب إليها) بدلاً من ((يجذبها)).

الجمعي وتبدأ فيها (الذات) بالتشكّل[١]. فإذا ما بدأ الإنسان بوعي مجتمعه ومتطلباته وأبعاده وأفكاره، أي: إذا ما وصل إلى مرحلة التفكير باللاشعور الجمعي، وبدأ عقله يمزج بين الشعور الواعي واللاشعور الجمعي لبيئته أو مجتمعه أو فِرقته، تحوّل من مرحلة (الأنا) إلى مرحلة (الذات)، أو انتقل من (الفرديّة) إلى (التفرّدية)، أي: من الإطار الفرديّ إلى الإطار الجمعيّ، وأصبحت له (ذات) يعبِّر عن وجودها، ويقيِّم سلوكه الإنساني من خلالها، إذ غدا جزءاً لا يتجزأ منها. فـ(الأنا) تكون عند الإنسان فرداً معبّراً عن شخصه ونفسه وسلوكه، و(الذات) تأتيه في مرحلة لاحقة إذا ما زاد وعيه واتسع تفكيره، وأصبح يتحرك وفق جماعة أو أمّة، ويعبِّر من خلالها، ويتصرّف بما تقتضيه، ولم يعد مقتصراً على التعبير عن شخصه متفرّداً[٢].

وينشأ الوعي الجمعيّ هذا من وجود تواصلٍ بين أفراد جماعةٍ ما يشكّلون هذه (الذات)، وهذا التواصل قد يكون تشاركياً أو انتمائياً أو تمثيلاً لهوية ما، وإقرار (الأنا) بانتسابها إلى هذه (الذات) يعدُّ اعترافاً بأنواتها الأخرى، واعترافاً أيضاً بآخَرِيها[٣]. وقد تبقى (للأنا) استقلاليةٌ نسبيةٌ ضمن (الذات الأم) التشاركية.

وإذا ما وعت (الأنا) نفسها وأحسّت اختلافَها؛ فإنّها تبدأ بذلك في معرفة تمثّل نوعاً خاصّاً من أنواع القوة، ((وحين تدرك الأنا اختلافها... تبدأ أوّل ما تبدأ في تحديد من يشابهها ومن يختلف معها، الأمر الذي يخلق تحديداً لها ولغيرها غالباً ما يقوم على الاختزال، عبر تركيز بعض السمات وتعميمها، ثم الاكتفاء بها))[٤]. والوعيُ بالخصوصية يؤدّي إلى الوعي بالاختلاف عن الغير[٥].

وأمّا (الآخَر **The Other**) فقد جاء تعريفه في (لسان العرب): ((والآخَر بمعنى غَيْر، كقولك: رَجلٌ آخَرُ، وثَوبٌ آخرُ))[٦]. وفي (تاج العروس): ((أحد الشَّيْئَيْن... و: بمعنى غَيْر، كقولك: رَجلٌ آخَرُ، وثَوبٌ آخرُ... ثم صار بمعنى المغايِر))[٧]. وفي (المعجم الوسيط): ((الآخر: أحد الشَّيْئَيْن، ويكونان من جنس واحد... و: بمعنى غَيْر))[٨]. وليس للمصطلح في

(١) ينظر: ما قاله يونغ حقاً، ١٨٠ وما بعدها، و: معجم الأنا، ص ٧٦ ــ ٨٠، و: المعجم الأدبي، جبّور عبد النور، ص ١٩٠.

(٢) ينظر: المصطلحات الأدبية الحديثة، ص ٤٦.

(٣) ينظر: صورة الآخر في الشعر العربي، ص ٩.

(٤) شعرية الهوية، ص ٢٨٤.

(٥) ينظر: صورة الآخر في الشعر العربي، ص ٧.

(٦) لسان العرب، مادة (أخر)، ج١، ص ٨٧ .

(٧) تاج العروس من جواهر القاموس، ٣٤/١٠.

(٨) المعجم الوسيط، مادة (أخر)، ج١، ص ٨.

التراث القديم دلالة أخرى سوى (الغيرية)، وأوّل من نصَّ على ذلك صاحب (تاج العروس). وإنّما اكتسب المصطلح دلالته وغناه من الدراسات النقدية الحديثة التي جعلت منه محوراً لها.

ولمصطلح (الآخر) في الدراسات الأدبية والنقدية الحديثة مفهومات أو تعريفات عدّة، تنطلق كلّها من مبدأ (الغيرية) أو (المغايرة) لتتّسع به إلى جهات أبعد؛ فمفهومه في علم النفس يشير إلى مجموعة من السمات والسلوكات الاجتماعية والنفسية والفكرية التي تنسبها (ذات) ــ فرد أو جماعة ــ إلى آخرين، لتبيّن أنّهم غيرها، أو أنّهم لا ينتمون إليها، عُرفاً أو طبعاً[١]. ومفهومه في الدراسات الأدبية والنقدية الحديثة يشير إلى المغايَرَةِ في جانب أو أكثر بين (الذات The Self) أو (الأنا The Ego)، وطرفٍ آخَرَ ذي وجود موضوعي في الذهن أو في الفن، وهو مرتبط بمصطلح (الغير Alterity) الذي يعني وضع الشيء أو المرء موضع الآخر، أو المختلف، أو الخارج من الانتماء إلينا[٢]. وهو بهذا المعنى مصطلح واسع الدلالات، يشمل كلّ ما يقع خارج (الذات) أو يختلف عنها من مادّة ومعنى، كما يقدّم بدوره صورةً عنها من خلال تعاملها معه، على النحو الذي يتجلّى في سلوكيّاتها تجاهه، وفي تعبيراتها المتنوعة عنه، ومن بينها الأعمال الأدبية.

ويختلف (الآخر) من حيث تصنيفه ما بين واحد وجماعة، وقريب وبعيد، ومردّ هذا الاختلافِ اختلافُ (الذات) الناظرة إليه، إذ هما متلازمان[٣]؛ فهو فردٌ إذا كانت (الذات) فرداً، وهو جماعةٌ إذا كانت جماعة. وليس ذلك بشرط مطلق في الفكر الإنساني، فقد تنظر (الذات) الفردية إلى (جماعة)، كما قد تنظر (الذات) الجماعية إلى (فرد). وقد يكون (الآخرُ) قريباً كما يمكن أن يكون بعيداً. وتقوم العلاقة بين (الأنا) و(الآخر) على محورٍ أو محاور، كما تتحدّد من خلال مفهوم معيّن؛ كالتخييل، والتمثيل، والنفي، والقبول أو الموافقة، والعزلة... إلى غير ذلك من أنماط التعامل بين (الأنا) و(الآخر).

وبين (الأنا) و(الآخرِ) علاقة جدلية لا يمكن إلغاؤها أو تجاهلها، إذ إنّ طبيعة الحياة تقيم هذه الثنائية، وتجعل كلّ شطر منها شرطاً لوجود الآخر وفهمه ووعيه والاعتراف به، فهما طرفان منفصلان ومتصلان، مفترقان ومتّحدان، في الوقت نفسه[٤].

وتكمن أهمّيّة دراسة (الأنا والآخر) في إطار الاختلاف ــ بالنسبة إلى الأدب والنقد ــ من كونها تقودنا إلى فهم طبيعة علاقة الإنسان بنفسه وبيئته ومحيطه ومجتمعه، بل وعقله أيضاً،

---

(١) ينظر: صورة الآخر في الشعر العربي، ص ٩ ــ ١٠، و: المصطلحات الأدبية الحديثة، ص ٦٨.

(٢) ينظر: شعرية الهوية، ص ٢٨٦، و: المصطلحات الأدبية الحديثة، ص ٦٨.

(٣) أعني: من حيث أنّه لا وجود لذات من دون آخر، لا من حيث تساويهما في الكمّ أو النوع.

(٤) ينظر: الآخر في الثقافة العربية، ص ١٩.

إذا ما جعل من المعاني (آخرين) له. فما فتئ الإنسان ينشئ الصراع تلو الصراع مع نفسه وبني جنسه، حتى إنّنا لنقول: إنّ الإنسان قرين المشكلة. انظر حولك فلا تجد أحداً لا مشكلة لديه، كبيرة أو صغيرة، جليلة أو تافهة، أساسية أو كمالية... وكلّها في لبّها مشكلاتٌ نابعةٌ من اختلافٍ عندي بين ما أريد وما أودّ، وما أحبّ وما أكره، وما توفّرَ وما لم يتوفّر، وما كانَ وما لم يكن. والإنسان (الآخر) هو مَن أوجد كلّ هذه الاختلافات أو التناقضات، سواءٌ أكنتَ أنا هذا الآخر، أم كان غيري.

ثنائية (الأنا) و(الآخر) في المجتمع الجاهلي:

كانت جميع العلاقات والنظم والمناحي الحياتية والفعاليات الإنسانية في المجتمع الجاهلي تقوم على العصبية القبلية، وفكرةِ مركزية القبيلة وتمحور الأفراد حول انتمائهم إليها، وعملهم من أجلها، ونطقهم بلسانها، وفخرهم بمآثرها، وغزوهم لضمان أمنها وبقائها، في ظلّ غياب الحكم السياسي الذي يأخذ طابع الدولة المركزية، في معظم مناطق شبه الجزيرة العربية[1]، واقتصار هذه المناطق على ما تتعارف عليه القبائل من نظم وقوانين، أو ما تبرمه من معاهدات وأحلاف عسكرية أو اقتصادية.

وكان من شأن المجتمع الجاهلي هذا أنَّ مَن يقوم بجناية ما في القبيلة يخالف بها قانونها أو العرف الاجتماعي بين القبائل فإنه يُجازى بأن تخلعه القبيلة، فتُنْزل عن كاهلها عبء حمايته أو الحفاظ عليه بينها، أو المخاطرة بأفراد آخرين من القبيلة في سبيل ردم ما فعل، أو في سبيل معاقبة أصحاب الحق له، فتخلعه عنها ليغدو من دون انتساب إلى قبيلة، وقد يجد قبيلة أخرى تتولاه وتجيره وقد لا يجد[2].

ولأجل فكرة العصبية القَبَليّة هذه، وتمحور الأفراد حول مفهوم الجماعة، كان تكوين البنية الاجتماعية للمجتمع الجاهلي مسؤولاً عن انبثاق إشكالية (الأنا / الآخر) فيه بشكل

(١) لم تعرف الجزيرة العربية في العصر الجاهلي غير ثلاثة بنى سياسية يمكن أن تسمّى دولاً، هي دول المناذرة والغساسنة وكندة، وعلى هذا أكثر الدارسين اليوم. ينظر: العصر الجاهلي، د. شوقي ضيف، ص ٤٠ وما بعدها، و: شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه، ص ٤٢ ــ ٤٤. وقد كان الصعاليك ينشطون فيما خلا مناطق هذه الدول، أي في نجد والحجاز وتهامة واليمن، ولذا فإنّ ما كان يحكمهم هو النظام السياسي القبلي، وليس نظاماً دستورياً ملكياً أو نحوه.

(٢) غير أنّ طلب الجِوار كان يُعَدُ منقصةً وعاراً عند بعض الجاهليّين، بدرجة من الدرجات، لأنّه يعني أنّ الفرد لا يستطيع حماية نفسه أو إطعامها فيلجأ إلى غيره ليحميه ويطعمه. ومن هنا نجد أنّ من يحمل في نفسه أنفةً وعزة بالغتين لا يلجأ إلى الجوار، ويستقلّ بنفسه يحميها ويدبّر أمرها من دون الحاجة إلى أحد، وكذا كان الصعاليك. ففي شرح ابن السكيت لشعر عروة أنّ عروة ((عاب على نفسه الاستجارة في الأحياء لطلب الكلأ))، شعر عروة، ص ٦٥ ــ ٦٦. وينظر لهذا المعنى: الشعراء الصعاليك، ص ٩٨، و: جدلية القيم في الشعر الجاهلي، ص ٧٤.

واضح وقوي، وبشكل معقّد على الصعيد الاجتماعي والإنساني، إذ إنّه ((المسؤول عن وجود هذه الإشكالية التي تتسم بذوبان الذات الفردية في الذات الجماعية))(١). وإشكالية (الأنا/ الآخر) هذه ذات خصوصية واضحة وعميقة في الآن نفسه، لارتباطها بتركيبة المجتمع الجاهلي القائمة على مركزية القبيلة وتمحور الأفراد حول انتمائهم إليها، وعملهم من أجلها. وكانت العصبيّة القبلية تشكّل وعي الفرد الجاهلي، كما تشكّل هويةَ المجتمع الجاهلي. وقد تظهر الذات الفردية في بعض الأحيان، لكنّها تبقى خاضعة لفردية القبيلة، لا فردية الفرد. وكان هذا الذوبان هو المعضلة الإنسانية الأبرز في المجتمع الجاهلي، لأنّه كان يشكل الدافع للصراع بين (الذات) و(الآخر) في المجتمع، بين الداخل الإنساني والخارج الاجتماعي، وإن كان الخارج بسطوته قد فرض حضوره بشكل واضح على الذات الفردية، فكانت كلّ مظاهر الحياة الجاهلية تعبّر عن علاقات المجتمع، أو تنطق بلسانه.

وفي ضوء هذه الإشكالية وخصوصيتها في المجتمع الجاهلي، قسّم بعض الباحثين الشعراء الجاهليين إلى مذاهب استناداً إلى قربهم أو بعدهم من ذات القبيلة؛ هي: المذهب القبلي، الذي ترتبط فيه ذوات أصحابه بالقبيلة، وهؤلاء تغيب ذاتهم الشاعرة عن اتجاهاتها الشخصية، وتعبّر عن ذات القبيلة، فتتحوّل (الأنا) عندهم إلى (الآخر) تماماً. والمذهب الفردي، الذي غلبت فيه قضايا أصحابه الشخصية على قضايا المجتمع والقبيلة، غير أنّ ذواتهم كانت خاضعة لعقد اجتماعي بين الشاعر والقبيلة، تحوّل فيما بعدُ إلى عقد فني. والمذهب الموغل في الفردية، أو (المتفرّد)، الذي بالغ أصحابه في تأكيد الفردية بإعلان الخروج على النظام القبلي من حيث الشكل والمضمون، نتيجة الانتقال من الوعي العصبي إلى الوعي الإنساني(٢)، كالشعراء الصعاليك الذين خرجوا على قيم المجتمع القبلي، ثم خرجوا بفنهم عن فنّ ذلك المجتمع، وكانت مفارقتهم للنسيج الفني الاجتماعي في هذا الجانب واضحة ومشهورة(٣).

(ذات) الصعاليك و(آخر) القبيلة:

وقد كان الشعراء الصعاليك أكثر وعياً للوجود الإنساني ولكُنْه الذات الإنسانية من غيرهم، وكان ثمة جدلٌ بين العصبية القبلية القائمة على الدمِ والوعيِ الفرديِّ الإنسانيِّ لديهم، الذي

---

(١) جدل الأنا والآخر في الشعر الجاهلي، ص ٩٤.

(٢) ينظر: جدلية القيم في الشعر الجاهلي، ٥٧، و: صورة الآخر في الشعر العربي، ص ٩.

(٣) نشير هنا إلى كلام الدارسين على خصائص شعر الصعاليك وامتيازه عن مجمل شعر الجاهليين، إذ كان يتسم بأنه شعر مقطّعات لا مطوّلات، وبأنه لا مقدمات طللية فيه، وبأنّه يتّسم بالواقعية في مضمونه وتصويره للحياة... إلخ. ينظر: الشعراء الصعاليك، ٢٥٩ وما بعدها، و: شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه، ص ٣٥٩ وما بعدها.

يحمل مضموناً أخلاقياً، جعل ــ أي الجدل ــ أنفسَهم أكثرَ حساسيةً في نشدان المثل الأعلى للقيم في المجتمع الجاهلي[1].

وقد مثّلت القيم الإنسانية ــ منذ الأزل ــ بذورَ خير في نفس الإنسان، فرأى في قيم الحقّ والخير والكرم والشجاعة والنصرة، وأمثالها، معانيَ تنمّ على رفعته وسموّ خلقه وعلوّ همّته. غير أنّ هناك معطيات أخرى ــ في داخل النفس الإنسانية، أو من خارجها ــ تقتضي التوقف وكبح جماح العاطفة في تطبيق القيم[2]، إذ قد تدرك النفس ــ مثلاً ــ أنّ الكرم سيقود إلى الجوع، والشجاعةَ ستؤدي إلى الموت، ونحو ذلك، فتنشأ لدى النفس نقائض لهذه القيم، كالبخل والتقاعس والضَّعْف، في محاولة لإنشاء توازنٍ ما يرتئيه الإنسان ضمن شرطه التاريخي والجغرافي في الزمان والمكان والمجتمع.

من هنا برزت مسألةُ (النسبية) في النظر إلى القيمة، وفي تطبيقها، وتقييدُ فكرة الإيجابية حول بعض القيم، وقد يبلغ الأمر حدّ (خَرْق القيمة) وإسقاطها. فلم تعد القيم تقليداً لا يُخالَف، وإنّما صار يُنظر إليها بقدر كبير من النسبية يحدّده صاحب الشأن في هذه القيمة. ولذا كان البُعْدُ القيميُّ هو الأبرزَ في رؤية الصعاليك إلى أنفسهم والمجتمع وباقي أفراد القبيلة، لارتباط القيم نفسها بدواخل النفس الإنسانية ومتطلباتها الحياتيّة. إنّ ادعاءَ القبيلة ــ ممثّلةً في زعمائها ــ قيمَ الكرم والجود والسخاء والحماية من دون التنفيذ الفعلي له، والتمييزَ بين الأفراد الشرفاء والسادة وغيرهم من أبناء القبيلة، وانتقاصَ بعضهم للونه ــ وإنْ كان ابناً صريحاً للقبيلة[3] ــ يُعَدّ في نظرهم إخلالاً بالميثاق القبلي بين القبيلة وأفرادها، فلم يكن في أصل التواضع الإنساني أن يؤاخذ الإنسان على لونه أو شكله أو عاهةٍ أصابته لا يَدَ له فيها، ثم جاء المتعصّبون من سادة القبيلة لجنسهم أو لعرقهم ــ وهم أقلّ وعياً إنسانياً من الصعاليك ــ ليقرّروا الخلط بين العبد الأسود الذي يشترونه وبين ابنهم الصريح الذي يشاكله في اللون لا في الدم، فيناله ما ينال العبدَ من الامتهان والتقريع والترفع عليه، وهذا ظلم غير مقبول في منطق إنسانيتهم.

لقد شكّل الصعاليك (ذاتاً) جديدة في المجتمع الجاهلي مقابل المجتمع نفسِه، أو (نحن) مقابل (هم)، ذلك أنّ الصعلكة كانت من أبرز الظواهر الاجتماعية في ذلك العصر، وهي تنفرد بخصوصية تميزها من غيرها من ظواهر العصر الجاهلي، ألا وهي خروجها على

---

(١) ينظر: جدل العصبية القبلية والقيم، ص ٣ ــ ٤.

(٢) ينظر: جدلية القيم في الشعر الجاهلي، ص ٦.

(٣) نعني هنا الهجناء مثلاً، فآباؤهم صرحاء في القبيلة، والأصل أن ينسبوا إلى آبائهم ولا يُشاب نسبهم بأمّهاتهم، غير أنّ البعض كان ينظر إليهم بشيء من الانتقاص لألوانهم التي ورثوها عن أمهاتهم.

الفكرة الناظمة للبنية الاجتماعية الجاهلية؛ فالانتماء القبلي، والولاء له، وما يتصل بهما من حماية حقيقة القبيلة، والتعصّب له على نحو واسع، أمورٌ فقدت كثيراً من معناها العرفي الاجتماعي لدى (نحن/ ذات) الصعاليك[1]، لأنّها أصبحت من ثقافة (الآخر) وهويّته، وحلّت محلّها قيم جديدة سلك إليها الصعاليك ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

ويمكن لنا أن نرى في شعر الصعاليك ثلاثة مواقف رئيسة من (الآخر/ القبيلة/ المجتمع الجاهلي)، استناداً إلى ما دَعَوا إليه، وما خالفوا القبيلة به، وهذه المواقف هي:

١ـ موافقة الآخر (*الانتماء إلى القبيلة*):

كان بعض الصعاليك قد فقدوا انتماءهم إلى قبائلهم، وتحلّلوا من روابط المجتمع وعُراه، ولم يبق لهم ما يربطهم به غير المنفعة[2]، بل إنَّ بعضهم كان يسلك مسالك عدائية واضحة تجاه قومه، فيجمع رفاقه من الشذّاذ والفتّاك فيغير على قومه (السابقين)، كابن الحدادية وحاجز الأزدي والشنفرى[3]. غير أنّ هذه القاعدة لا تطّرد على إطلاقها، إذ إنَّ بعض الصعاليك لم يفعل ذلك كالسليك، وعروة بن الورد الذي لم يخرج من قومه أصلاً، وتأبّط شراً الذي كان وثيق الارتباط بقبيلته (فَهْم)[4]. وإنّما مردّ هذا الخروج أو البقاء هو محور القيم التي جرى الخلاف حولها، فإذا ما وافقت قيمُ القبيلة ما يؤمن به الصعلوك وافقها وسرى في ركابها، وإن خالفتها خالفها فخرج عليها.

وفي شعر الصعاليك أمثلة واضحة على امتزاج (أنا) الصعلوك (بالآخر/ القبيلة) امتزاجاً مطلقاً لا يبدو معه أبداً أن ثمة ذاتين؛ فهما ذات واحدة هي القبيلة، وآخرُها ــ في هذه الحال ــ قبيلة أخرى وليس الصعاليك. وهنا تَمّحي الذوات الفردية لصالح الجماعة، ويتحقق معنى الذات ((ووجودها من خلال الآخر... ويظهر الانتماء القبلي ليس مجرد ضرورة بقاء، ولكنه يمثل معنى وقيمة للبقاء، وإطاراً معنوياً للشخصية الفردية يتجسّم في العِرْض والكرامة))[5]. والصعاليك في هذا الإطار يمثلون القبيلة وينتمون إليها، وموقفهم منها القَبول والموافقة،

(١) ينظر: الشعراء الصعاليك، ص ١١٦.

(٢) ينظر: شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه، ص ٥١.

(٣) ينظر: الشعراء الصعاليك، ص ١١٧، و: شرح ديوان الشنفرى، ص ٢٩، وخبر إغارة ابن الحدادية على قومه في: الأغاني ١٤/١٤٥، وفي: عشرة شعراء مقلّون، ص ٣١. والشاذّ: المنفرد والنادر والنادّ عن جماعته، و: قومٌ شذّاذ: إذا لم يكونوا في منازلهم ولا في حيّهم. ينظر: لسان العرب، مادة (شذذ).

(٤) ينظر: الشعراء الصعاليك، ١١٧، و: العصر الجاهلي، د. ضيف، ٦٧، و: ديوان تأبّط شراً وأخباره، ص٢٠.

(٥) جدل الأنا والآخر في الشعر الجاهلي، ص ٩٨.

لوجود توافقٍ بين قيم الفرد والجماعة. وقد تجلّى موقف الموافقة للقبيلة، وامتزاج الصعاليك بها، في أنماطٍ مختلفة من التعامل بين الفريقين، نذكر منها ثلاثة مواقف، هي:

١/١- الفخر بالذات الفردية في إطار القبيلة:

كان للصعاليك الشعراء فخرٌ ذاتيٌّ بأنفسهم، غير أنّه لا يخرج عن دائرة القبيلة؛ ذلك أنَّ الفخر الذاتي بالنفس والآباء والأجداد ليس فخراً فردياً محضاً، فالفرد ــ في حقيقة الأمر ــ امتدادٌ لسلسلة متجذِّرة في القبيلة، فالشاعر ((يعكس من خلال تغنّيه بذاته كثيراً من المظاهر الاجتماعية السائدة، وينقل بذلك إحساس الجماعة من خلال هذه الذاتية))(١). ومثل هذا الفخر ينطلق من الذات الفردية ليحيط بما حولها من ذوات لها صلة قربى بالشاعر، فيتنامى الإحساس الفردي ليصل إلى إحساس جماعي بهذا الفعل أو هذه القيمة. وما يجعل الشاعر يفعل ذلك هو الميل الفطري إلى إظهار نجاحه في الارتباط بأواصر القبيلة، يقويه الإحساس بالانتماء إلى القبيلة، بل والشعور بتحقيق (الذات). فالغاية من هذا الفخر قَبَلِيّة وإن كانت الوسيلة فردية.

وقد أخذ الصعاليك حظّهم من هذا الفخر الذاتي قليلاً أو كثيراً؛ فهذا مالك بن حَريم يفخر بشجاعته في نصرة قومه والذَّود عن نسائهم لَمّا دهمهم خطبٌ، فاستدعى الفرسان وجُهِّزت الخيول، فإذا به ينقلب حيّةً فتّاكةً تنقضُّ على الفرسان المغيرين فتُعمل سمّها فيهم سيفاً يفلي رؤوس الأعداء. يقول مالك:

يـــا عَمْـــرُو لَـــوْ أبصَـــرْتَنِي	لرَفَـــوْتَنِي فـــي الخَيْـــلِ رَفْـــوا
لَلَقِيــــــتَ مِنِّـــــي عِرْبِــــــداً	يَقْطُـــو علـــى الفُرْســـانِ قَطْـــوا
لَمــــــا رأيــــــتُ نســــــاءَنا	يَـــدْخُلْنَ تَحـــتَ البَيْـــتِ حَبْـــوا
وسَـــمِعْتُ زَجْـــرَ الخَيْـــلِ فـــي	جَـــوْفِ الظـــلامِ: هَبِـــي، وهَبْـــوَا
أقبلـــــتُ أفْلِـــــي بالحُســـــا	مِ معـــاً رؤوسَ القـــومِ فَلْـــوا(٢)

٢/١- الفخر بالقبيلة ومآثرها:

أمّا الفخر القبلي فهو من أقوى أشكال تعبير (الأنا) عن (موافقة الآخر/ القبيلة) وقبوله؛ إذ إنّه من الأغراض الشعرية التي يتجلّى فيها بوضوحٍ الإحساسُ العصبيُّ بالانتماء إلى القبيلة،

(١) جدلية القيم في الشعر الجاهلي، ص ٥٥.

(٢) ديوان اللصوص، ١٣٩/٢.

والتعصُّب لها[1]، والإشادة بالقيم الجماعية التي تمثّلها. كما يظهر فيه ارتباط الفرد بالقبيلة بشكل قوي، فتبدو القبيلة هنا مساويةً لنفس الفرد، أو ذاته، ويغدو حديثه عنها كحديثه عن نفسه، وفخره بها كذلك.

ورغم أنّ فخر الصعاليك بأقوامهم، أو بلسان أقوامهم، لَم يكن أمراً مألوفاً في شعرهم[2]، نَجد بعض أشعارهم جاءت من هذا القبيل، تحاور فيها ((الذات الشاعرة الآخر عبر تأكيد الهوية القبلية))[3]، والارتباط بها. فهذا تأبّط شرّاً الفهميُّ يفخر بقبيلتَيْ فَهْمٍ وعَدْوانَ، ابني عمرو بن قيس بن عَيْلان، فيذكرهما ذِكْراً حسناً، إذ يقول فيهما:

فَهْـمٌ وعَـدْوانُ قَـومٌ إنْ لقيـتَهُمُ ... خيـرُ البريّـةِ عنـدَ كـلِّ مُصَـبَّحِ
لا يَفْشَـلونَ، ولا تَطـيشُ رمـاحُهُمُ ... أهـلٌ لغُـرِّ قصـائدي وتَمَـدُّحي[4]

ويقول عروة بن الورد العبسيّ في غزو قومه لبني عامر:

نحـنُ صَـبحنا عـامِراً إذْ تَمرَّسَـتْ ... عُلالَـةَ أرْمـاحٍ وضَـرْباً مُـذَكَّرا
بكـلِّ رِقـاقِ الشَّـفْرتينِ مُهـنَّـدٍ ... ولَدْنٍ مِنَ الخطّـيِّ قَـدْ طُـرَّ أسْـمرا
عَجِبْـتُ لَهـمْ إذْ يَخنِقـونَ نُفوسَـهُمْ ... ومَقتَلُهُمْ تحتَ الوغى كـانَ أعـذَرا[5]

والفخر القبلي هنا واضح من خلال استخدام ضمائر الجمع: (نحن، هم)، فالموقف هنا بين قبيلتين لا فردين، وموقف الشاعر (الصعلوك) هنا يعبّر عن الانتماء والولاء والموافقة للقبيلة، وحمايتها والدفاع عنها. وليس في الأبيات ظهور لذات الشاعر إلا في قوله: (عجبتُ)، وهو لا يعني هنا تأكيد الذاتية بعيداً عن الانتماء، بل هو ظهور طبيعي، لأنَّ فِعْلَ العَجَب ـــ بطبعه ـــ ليس عملاً جماعياً بل هو فردي، فليس (عجبتُ) هنا للخروج على الإجماع القبلي، ولا ينمّ على ذلك، ومشهد الأبيات السابقة ـــ كلّه ـــ مشهد جماعي يحكي قوة القبيلة، القوة التي تردع القوة، وتحقق التوازن في الحياة الجاهلية. ويشار هنا أيضاً إلى أنّ ضمير الجماعة يتضمّن في بنيته (الأنا / الشاعر)، فالامتزاج هنا بين (الأنا) و(الآخر / القبيلة) بيّن وواضح، بل إنّهما ـــ في هذه المرحلة ـــ ذاتٌ واحدة اسمها القبيلة.

---

(١) ينظر: جدلية القيم في الشعر الجاهلي، ص ٦٣، و: جدل العصبية القبلية، ص ٥ و ١١.
(٢) ينظر: الشعراء الصعاليك، ص ١٧٣.
(٣) جدل الأنا والآخر في الشعر الجاهلي، ص ٩٨.
(٤) ديوان تأبّط شراً وأخباره، ص ٧٥.
(٥) شعر عروة بن الورد، ص ٦٦ ـــ ٦٧.

وفي أخبار قيس بن الحدادية الخزاعي أنَّ قبيلة قيس عَيْلانَ رغبت في سَدانة البيت الحرام، وكانت خزاعةُ عليه، فسارت قيسٌ في قبائلَ من العرب تريد أن تنتزعه من خزاعة، وأمّرت عليهم عامر بن الظَّرِب العدواني، فساروا إلى مكّة في جمع لُهام، وخرجت إليهم خزاعة فهزمتهم، ونجا أميرهم عامرٌ على فرس له[1]، فقال قيس يخاطبه:

لقدْ سُمتَ نفسَكَ يا بنَ الظَّرِبْ ... وجشّمتهم مَنْزلاً قَدْ صَعُبْ
وحمّلتهمْ مَرْكَباً باهظاً ... مِنَ العِبءِ إذ سُقْتَهُمْ للشَّغَبْ
بِحَرْبِ خُزاعةَ أهلِ العُلا ... وأهلِ الثّناءِ وأهلِ الحسَبْ
هُمُ المانِعُو البَيْتِ والذّائدونَ ... عَنِ الحُرُماتِ جَميعَ العَرَبْ
خُزاعةُ قومي، فإنْ أفتخرْ ... بهم يزكُ معتصري والنَّسَبْ
همُ الرّأسُ والناسُ من بعدهمْ ... ذُنابى، وما الرأسُ مثل الذَّنَبْ[2]

فالإحساس الفردي بالفخر يعلو ليغدو إحساساً جماعياً بهذا النصر، ويتطوّر إلى فخرٍ بصفات القبيلة ومآثرها. وهذا الامتزاج تعبيرٌ من الشاعر عن أدائه لواجبه تجاه القبيلة على أفضل ما ينبغي. لذلك تغيب (الأنا) في الأبيات غياباً شبه مطلق، في مقابل الحضور الصريح لاسم القبيلة (خزاعة) مرّتين، وأمّا الحضور الوحيد للأنا فكان في قوله: (خزاعة قومي)، وياء المتكلم هنا للاختصاص، لا للملكية.

٣/١ ـ المشاركة في غزوات القبيلة:

ويستلزم العقد الاجتماعي بين (الأنا) و(القبيلة) النصرة والحماية والعون، والمشاركة في الغزوات، لذا كان حظُّ قيس بن الحدادية من المشاركة في غزوات قبيلته (خزاعة) كبيراً، إذ تذكر أخباره أنّ له عدداً من الغارات والمعارك دفاعاً عن (خزاعة) أو ثأراً لها، وفي أبياته في هذه المعارك فخرٌ قَبَليٌّ غير قليل[3]. ففي (الأغاني) أنّ بعض الأزديين من قوم قيس بن الحدادية أغاروا على هوازن وبني عمرو بن عامر، فقتلوا وسبَوْا منهم واستاقوا أموالاً، ثم

---

(١) الخبر في: الأغاني، ١٤/١٤٨ ـ ١٤٩. وابن الظَّرِب هذا هو عامر بن الظَّرِب بن عمرو بن عياذ بن يشكر بن عدوان العدواني. كانت العرب لا يكون بينها نائرة ولا عُضلة في قضاء إلاّ أسندوا ذلك إليه، ثم رضوا بما قضى فيه. وهو حكيم وخطيب ورئيس من الجاهليين، وكان إمامَ مُضَرَ وحَكَمَها، وفارسها، وهو ممّن حرّم الخمر في الجاهلية، بل إنّ البعض يراه حنيفيّاً، وكانت العرب لا تعدل بفهمه فهماً، وهو من المعمّرين، وأوّل من قُرعت له العصا. تنظر ترجمته في: المؤتلف والمختلف، الآمدي، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١، و: لسان العرب، (ظرب)، والعصر الجاهلي، د. شوقي ضيف، ص ٩٧.

(٢) الأبيات في: الأغاني، ١٤/١٤٩ ـ ١٥٠، و: عشرة شعراء مقلّون، ص ٣٢.

(٣) ينظر: الشعراء الصعاليك، ص ٢٤٩، و: شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه، ص ١١٦.

انتقمت هوازنُ فأغارت على حيٍّ من الأزد ومَن والاهم، فقتلوا وسبَوْا واستاقوا أموالاً، فلما علم قيس بذلك جمع قومه فأغار على هوازن، وقتل وسبى واستاق أموالاً[1]، وقال في ذلك:

نَحْنُ جَلَبْنَا الخيلَ قُبّاً بطونُها ... نراها إلى الداعي المثوِّبِ جُنَّحا

بكُلِّ خُزاعيٍّ إذا الحربُ شَمَّرتْ ... تَسَرْبَلَ فيها بُردَهُ وتَوَشَّحا

قَرَعْنا قُشَيْراً في المَحَلِّ عشيَّةً ... فلمْ يَجِدوا في واسعِ الأرضِ

قتلْنا أبا زيدٍ وزيداً وعامراً ... وعُروةَ أقصدْنا بها ومُرَوِّحا

وأُبْنا بإبْلِ القومِ تُحدى ونِسْوةٍ ... يُبَكِّينَ شِلْواً أو أسيراً مُجَرَّحا[2]

وتتناصر جموع من قبائل اليمن، فيهم خثعم وزُبيد ومَذْحِج وصُداء ودُعْمِيّ وبنو شِعار وغيرهم، على بني الأزد يريدون اجتثاثهم على حين غرّة، فينبري حاجزٌ الأزديُّ وقومه للثبات ومقاومة الأعداء، والجود بالنفس والمال، وقتال المغيرين، ونثرهم يمنةً ويسرةً قتلى وأشلاءً، وهو يصف ذلك كلّه بقصيدة يوغل فيها في الانتماء إلى القبيلة بعيداً، إذ ينادي باسمها في المعارك، ليبلغ حدّ الامتزاج في أعلى درجاته بهذه القبيلة، بقيامه مقام السيّد الصائن لها، الحاثّ على نصرتها، والقائد لانتصارها. يقول حاجز:

فجاءَتْ خَثْعَمٌ وبنو زُبَيْدٍ ... ومَذْحِجُ كلُّها وابنا صُحارِ

وجَمْعٌ مِنْ صُداءٍ قَدْ أتانا ... ودُعْمِيٌّ وجَمْعُ بني شِعارِ

فقالوا: يالَ عبسٍ نازِعُوهمْ ... سِجالَ الموتِ بالأسَلِ الحِرارِ

فقلنا: يالَ يَرْفَى ماصِعُوهم ... فِرارُ اليومِ فاضحةُ الذِّمارِ

فلَمْ أَبْخَلْ غَداتئذٍ بنفسي ... ولا فَرَسي على طَرَفِ العِيارِ[3]

٢ـ العزلة عن (الآخر):

لم يكن أحدٌ من الشعراء الصعاليك قد وُلد صعلوكاً، وإنّما كان الصعاليك في أصلهم أفراداً قبليين يجري عليهم ما يجري على غيرهم من الانتماء إلى القبيلة والولاء والتعصب لها، والقيام بشؤونها والمحافظة عليها، ثم عَرَضَ لهم ما أخرجهم عن هذا النظام وأحدث القطيعة بينهم وبين قبائلهم. وبعض الصعاليك لم يكن خروجه من النظام القبلي غير خطفة حدثٍ واحد ــ كأن يرتكب جريرة فيُخلع في إثرها ــ ، وبعضهم ــ كالمتمردين ومحترفي الصعلكة ــ

(١) ينظر الخبر في: الأغاني، ١٤/١٤٦.

(٢) الأبيات في: الأغاني، ١٤/١٤٧، و: عشرة شعراء مقلّون، ص ٣٣.

(٣) ينظر: قصائد جاهلية نادرة، ٧٦ ــ ٧٨.

كان بين انتظامه في القبيلة وخروجه منها أخذٌ وردّ، وفسحة من الوقت، عاشت فيها (الأنا) عزلةً نفسية يمكن لنا أن نعبّر عنها بنقطتين رئيستين هما: (قلق الانتماء)، و(تصدع الآصرة القبلية).

٢/١ ـ أمّا قلق الانتماء:

فهو ذلك الموقف الذي يبدأ فيه الصعلوك بالشعور بسقوط القبيلة لسقوط القيم فيها، أو بمعنى أدق: سقوط صورة القبيلة التي ينتمي إليها كما عرفها في ذهنه، فيكون هذا سبب خفوت الانتماء عنده، تمهيداً لانسلاخه عن القبيلة. وهذا السقوط يعني له أنّ القبيلة بدأت تفقد هويتها لفقدانها ركيزة أساسية من ركائز ثقافتها، ألا وهي الجانب القيمي في فكر المجتمع الجاهلي وثقافته. هذه العزلة هي مرحلةٌ وسطٌ بين الانتماء والخروج، يبدأ فيها الصعلوك بتقسيم الهوية الاجتماعية وتشكيل (الذات) المستقلة عن المجتمع الذي سيصبح (آخراً)[١] بالنسبة إليها، استناداً إلى تشكيل قِيَميٍّ جديد.

وبالعودة إلى مسألة النسبيةّ في النظر إلى القيمة لدى الجاهليين، نجد أنّ الصعاليك قد عانوا مما عانى منه غيرهم، من اختلاف النظرة إلى القيمة فيما يتعلّق بشؤونهم. فعروة بن الورد كان أصغر اثنين لأبيه، وكان أبوه يؤثر الأكبر ((فيما يعطيه، ويقرّبه، فقيل له: أتؤثر الأكبر مع غِناه عنك على الأصغر مع ضعفه؟ قال: أترون هذا الأصغر؟ لئن بقي مع ما أرى من شدّة نفسه ليصيرنَّ الأكبرُ عِيالاً عليه))[٢]. والشنفرى رُهن هو وأمُّه وخالته عند بعض الفهميين برجل قتله قوم الشنفرى، ولم يفدوهم، فصار إلى الرقّ[٣]. وقيس بن الحدادية يرى أنّه لا يساوي عند قومه عَنْزاً جرباء جذماء[٤].

كانت أولى القيم التي افتقدها هؤلاء الصعاليك في مجتمعاتهم هي الاعتراف بوجودهم أو بكونهم بشراً أو متساوين مع غيرهم، فضلاً على أنّهم فقراء جياع محتقرون منبوذون، يفقدون حقوقاً لا لشيء واضح أو معروف أو مقنع، أو تطبيقاً لشيء عليهم لا يطال الآخرين، في تفرقة واضحة، وتعسُّف لافت للنظر، وهم أمام ذلك إمّا أن يرضَوْا بما فُرض عليهم ((من

(١) ليس مصطلح (الآخر The Other) في هذا البحث صفةً ممنوعة من الصرف، فهو هنا يدلّ على مسمّى، أو ذات، لذلك فهو جامد، مصروف.

(٢) الشعراء الصعاليك، ص ٣٢٣. وعيالاً: عالةً.

(٣) ينظر: شرح ديوان الشنفرى، ص ٣٢، و: الشعراء الصعاليك، ص ٣٣، و: الانتماء في الشعر الجاهلي، ص ١٧١.

(٤) ينظر: عشرة شعراء مقلّون، ص ٣٠، و: الأغاني، ١٤/١٦٠.

ذلٍّ وحرمان وجوع أحياناً، وإمّا أن يثوروا على ذلك الواقع الصعب))[1]، ويرفضوا ما ينالهم من ضيم. ويصوّر السليك بن السلكة جانباً من واقع معيشتهم في قوله:

أرى لِـــي خالـــةً وَسْـــطَ الرِّجـــالِ ... أشـــابَ الـــرأسَ أنّـــي كُـــلَّ يـــومٍ
ويعجـــزَ عـــن تَخلُّصـــهنَّ مـــالي[2] ... يَشـــقُّ علـــيَّ أنْ يَلْقَـــيْنَ ضَيْـــماً

ويقول عروة بن الورد عن جماعة منهم:

بيـــوتُهُمُ وسْـــطَ الحُلـــولِ التكنُّـــفُ[3] ... رأيتُ بني لُبنـــى علـــيهم غضاضـــةٌ

إنّ هذه المشاهد من أشعار الصعاليك تعبّر عن مرحلة (العزلة) لدى (الذات)، من خلال ما بدأت (أنواتهم) ملامسته والتفكير فيه، فقد آثر المجتمع ألاّ يكون عادلاً معهم، وأن يتخلّى عن ثقافته ــ التي يشكّل التمسّك بالقيم جزءاً كبيراً منها ــ معهم. ومن هنا كان مفهوم (العزلة)، وكانت بداية الشرخ في (الذات الاجتماعية/ الذات الأم) التي لم تعد تحافظ على نفسها بأن تعامل أبناءها بسوية واحدة، فنشأ هذا الشرخ، وأوجد عزلةَ (الذات)، وبدأ يتسع على الراقع، ثم بدأت (الذات) تنقسم لتبرز (أنا أخرى) أو (ذات أخرى) جديدة تجعل من (الذات الأم) آخراً لها، وتُفقِدُها عموميتها، فلم تعد القبيلة وحدها هي المجتمع الجاهلي، بل أصبح المجتمع الجاهلي هويةً كُبرى تضم هويتين صُغرَيَيْن هما: القبيلة والصعاليك.

٢/٢ـ تصدّع الرابطة بين الصعلوك وقبيلته:

ومن أظهر ما تتمثّل فيه عزلة (الأنا) عن (الآخر القبيلة) صور تصدُّع الرابطة بين الصعلوك وقبيلته، إذ يتجلى الشرخ الذي يُحدثه (الآخر) هنا واضحاً ملموساً لدى (الأنا)، ويتخذ أشكالاً مادية، كالنقد بالكلام، أو الغمز واللمز، أو التعيير بالشكل أو اللون أو القامة، أو بأي شيء لصيق بالصعلوك، فعروة ــ مثلاً ــ عُيِّر بأمّه أنّها غريبة، فساق لذلك حواراً في بيتين هما قوله:

وهل يُنْجِبَنْ في القومِ غيـرُ النَّزائـعِ ... أعيَّرْتُمـــوني أنَّ أمّـــي نَزيعـــةٌ
طويلُ نِجاد السَّيْفِ، عاري الأشاجعِ[4] ... وما طالـبُ الأوتـارِ إلاّ ابـنُ حُـرّةٍ

فالحوار في هذين البيتين تبدؤه (الأنا) بشعور من الخذلان والأسى على تصدّع الرابطة القبلية بين الشاعر وقومه، والذي سبَّبَ التصدّع هو (الآخر / المجتمع القبلي) ممثّلاً في (واو

(١) جدلية القيم في الشعر الجاهلي، ص ٦٩.
(٢) ديوان السليك، ص ٨٩.
(٣) شعر عروة بن الورد، ٥١.
(٤) شعر عروة بن الورد، ص ٧٥. نزيعة: غريبة. فأمّه من نَهْد، وهي ليست عبسية، بل من قضاعة.

الجماعة). ولأنّ الموقف غير مُرْضٍ (للأنا) فإنّها لم تحفل بـ(الآخر) كثيراً، غير أنّها لم تَرْضَ أن تكون مثله فتجابهَ الصدعَ بتوسيعه، وإنّما آثرت أن تُظهر اللّين وتَجُبَّ ما فعله غيرها، فعادت إلى الدائرة القبلية تتمسك بقيمها وتؤكّد عليها، من خلال مفهوم النجابة وعدم السكوت عن الثأر، والاستعداد الدائم لحماية القبيلة.

وينزل حبيبٌ الأعلم برجل يقال له (حُبْشِيّ)، من بني زليفة بن صُبْح بن كاهل، وهو هذلي مثله، ومعه أولاده صغاراً، فلم يُضِفْهُ، ولم يَقْرِهِ، ولم يصنع به خيراً، فقال الأعلم يصوّر فعل حُبْشِيٍّ به وبأولاده:

تروَّحْــتُ حُبْشِــيّاً فــأَتْرَحَ إِلْــدَتِي كما زُحْزِحَتْ عندَ المبــارِكِ هِيْمُهــا[1]

لقد فعل ابن العمّ الهذلي معهم ما لا يفعله العدوّ، إذ إنّه أترحهم بَدَلَ أن يُفرحهم، فخَالَ الأعلمُ نفسه وأولاده جمالاً سقيمة تُنحّى عن مبارك الإبل الصحيحة حتى لا تعديها. إنّ هذا الموقف يصوّر بدقّة عملية الشرخ التي تحصل من القبيلة للصعلوك، فما تنحية (حُبشيٍّ) للأعلم وأولاده إلاّ زحزحةٌ لهم عن مجمل (الذات الأمّ/ المجتمع الجاهلي)[2]، لعلّة أو لغير علّة، ولعلها الفقر، وبذلك يكون (الآخر/ القَبَلي) هو الذي بدأ بفصل (الأنا/ الصعلوك) عن (الذات الأمّ/ المجتمع)، وإقصائها عنها، وسبباً في خروجها وضياعها.

ومن أشكال الشرخ الذي يحدثه (الآخر/ القبيلة) في العلاقة مع الصعلوك تكذيبه فيما يخبر به، وعدم تصديقه، والظنّ فيه أنه يريد السوء لقومه، خلافاً لحقيقة مُراده بقومه. ففي أخبار السليك أنّ بكر بن وائل جمعت جيشاً تريد الإغارة على قومه بني تميم، فرأى طلائعها وهو بعيد عن قومه، وكان عدّاءً، فبلغ قومه وأنذرهم، فكذّبوه لظنّهم أنّ المكان بعيد، وأنّ بكراً لن تبلغهم[3]. إنّ هذه المعاملة السيئة، والابتداء بالظن السَّيِّئ لما يأتي به الصعلوك من خير للقبيلة، تدفعه إلى الضيق والانزعاج من هذه القبيلة التي لا تصدقه، كأنها لا تعترف به ولا تعدّه واحداً منها.

وتجسّد هذه الإشكالية في المجتمع الجاهلي صراعاً روحياً قيمياً بين (الأنا) و(الآخر)، يبرز فيه التعارض بين رغبةِ (الأنا) في تحقيق ذاتها من خلال تمسكها بالقيم في رؤيتها للحياة، والخلل الذي يمثله (الآخر) في النظر إلى هذه القيم من خلال مفهوم (النسبيّة)، فكلّما أساء (الآخر) إلى (الأنا) قابلته بالتضحية للعودة إلى إطار القبيلة. ولكنَّ هذا الأمر لا يمرُّ من دون أن يكون فيه شعور بتصدّع الهوية، وفقدان مغزى الانتماء القبلي، وإحساس بالمرارة

---

(١) شرح أشعار الهذليين، ١/٣٢٦.

(٢) هذا قبل أن يستقلّ الصعاليك بذاتهم، وتصبح القبيلة آخراً لهم.

(٣) ينظر: ديوان السليك، ص ٦١ ــ ٦٢.

والألم، وهذا ما ينتج عنه عالم من الغربة النفسية عن هذا المجتمع الذي يكبت (الأنا) ويقمعها ويمنعها أن تبوح بما تعلّمته أصلاً من هذا الآخر، فبدأت مرحلة الشعور بالاغتراب نتيجة افتقاد الشعور بالذات في مجتمع يقوم على الانتماء إلى القبيلة، وتقديم القبيلة على الفرد[1].

٣ـ الخروج عن (الآخر):

وتتطور العلاقة بين الصعاليك والمجتمع الجاهلي بعد مرحلة (العزلة عن الآخر) إلى مرحلة (الخروج عنه)، والانفصال التامّ (بذاتهم) عنه. وقد كان خروج الصعاليك من قبائلهم نقطة التحول الأبرز في حياتهم، إذ مثّلت لهم حياة الصعلكة منطلقاً جديداً بعد أن فقدوا الارتباط بمجتمعاتهم، وكان هذا المنطلق الجديد نتيجةً لموقف صعب عاشوه هو موقف فَقْد الارتباط بالحياة والناس والقبيلة والوطن، إنّ الإنسان في هذه الحالة لا يكون أمامه إلا اختياره الذاتي النابع من موقف حرّ. ولعلّ الصعوبة الحقيقية في هذا النوع من الحرية ليس في هدم كلّ شيء، وإنّما في القدرة على التغلب على هذا الوجود الميئوس منه، وانتشال النفس من هوّة القنوط إلى فسحة الأمل[2]. لقد اختارت حرّيّتُهم ذاتَهم الجديدة، وحياةَ التصعلك، وانفصال (الأنا)، فكان ذلك الحدّ الفاصل بين حياتهم القَبَلية بما فيها من توافق اجتماعي، وبين حياتهم المتصعلكة.

وقد اتّخذ خروج الصعاليك عن (ذات القبيلة/ الذات الأمّ) إلى (الذات الجديدة/ الصعلكة) أشكالاً عدّة، نذكر منها:

٣/١ـ الخلاص من (الآخر):

لقد سعت (الذات) جاهدة إلى الحفاظ على الآصرة القبلية ما استطاعت، غير أنّها قد لا تفلح في إيقاف تداعي الآصرة القبلية بينها وبين (الآخر)، وغالباً ما لا تفلح، فتواصلُ انسحابها إلى عزلتها بحثاً عن الخلاص من هذا الوضع المقلق المؤرّق. ويكمن الخلاص لديها في تطوير ذاتها، ومجابهة إساءة (الآخر) بالردّ عليه، والخروج منه، وتمجيد الذات وأفعال الصعلكة. إلاّ أنّ هذا الخلاص لم يكن سهلاً، وتكوين الذات الجديدة (الصعاليك)، وبعثها من تحت ركام قيم المجتمع، لم يمرَّ دون ثمن، فقد خيضت تجربة قاسية من المتناقضات، فيها حزن وفرح، وعفو ومجازاة، وسكوت وردّ، وتجميع وتفرقة، وأنس ووحشة. وقد كان آخر مراحلها أن ناصبت (الذاتُ) الجديدة (آخرَها) العداء، وخرجت عليه، إذ لم تعد ترى أملاً في تغييره.

---

(١) ينظر: جدل الأنا والآخر في الشعر الجاهلي، ص ٩٤، و١٠٤.

(٢) ينظر: تجليات الأنا في الخطاب الشعري، ص ٣٥.

ففي أخبار عمرو بن برّاقة أنّ رجلاً من هَمْدان يُقال له حَريم[1] أغار على إبلٍ له وخيل، فاستاقها، فأتى عمرٌو امرأة اسمها (سلمى) كانت بنت سيّدهم، وكانت حكيمة يصدرون عن رأيها، فأخبرها بفعل حريم، وأنّه يريد الإغارة عليه ليستردّ ماله، فخوّفته حريماً، وقالت له: لا تتعرّض لتلّفات حريم، فتذهب نفسك هلكةً على يديه. فلم يقنع عمروٌ برأيها الداعي إلى السكوت عن فعل (الآخر)، وخالفها، وأغار عليه، واستردّ ما سلبه، واستاق فوقه مال حريم كلّه. ثم إنّ حريماً جاءه يطلب إليه أن يردّ عليه ماله فأبى عليه، فانصرف حريمٌ خائباً[2].

وفي ذلك يقول عمرٌو:

تقــولُ سُــليمى لا تَعَــرّضْ لتَلْفَــةٍ	وليلُــكَ عَــنْ ليــلِ الصَّــعاليكِ نــائمُ
وكيفَ ينــامُ اللَّيْــلَ مَــنْ جُــلُّ هَمِّــهِ	حُسامٌ كلــونِ المِلْــحِ أبــيضُ صــارمُ
غَموضٌ إذا عَضَّ الكريهةَ لَــم يَــدَعْ	لها طَمَعــاً، طَــوْعُ اليمــينِ مُــلازِمُ
أَلَــمْ تعلمــي أنَّ الصَّــعاليكَ نــومُهُمْ	قليــلٌ إذا نــامَ الخَلِــيُّ المســالِمُ
إذا اللَّيْــلُ أدْجَــى واكفهَــرَّ ظَلامُــهُ	وصاحَ مِــنَ الأفــراطِ بُــومٌ جــواثِمُ
ومــالَ بأصــحابَ الكَــرى غالباتُــهُ	فــإنّي علــى أمــرِ الغَوايَــةِ حــازِمُ

فنلحظ في الأبيات السابقة تطوّر (الأنا) منذ أن قرّرت الخروج على النظام القبلي ومخالفة رأي السيّد، فـ(سليمى) تشير على (الأنا) بالتصرّف السلبي القائم على الاستسلام لما وقع، والاستغناء عن الخسارة بما بقي لم يُخسر. لقد أشارت (سليمى) على (الأنا) أن تقعد ولا تفعل فِعْلَ حريم الصعلوك، فهي ليست صعلوكاً حتى تجازيه بالمثل، بل إنّها قد لا تقدر عليه، ولديها ما تستغني به عمّا أخذه (الآخر). وكان العرف الاجتماعي يقضي بإجابة السيّد إلى طلبه، بالامتثال إلى ما يقوله، إلا أنّ (الأنا) لم تستطع الاستمرار في ملاينة (الآخر) وهو يستمرّ في الاعتداء، فقرّرت أن تطوّر نفسها وتجاريه بأن تفعل فعله، وتجازيه من جنس عمله؛ فإذا بها تنسحب من (القبيلة) وتنضمّ إلى (الذات الجديدة/ الصعلكة)، وتصرّح بذلك من خلال: ((أَلَمْ تعلمي أنّ الصعاليك...))، فقد غدت (الأنا) صعلوكاً، وتخلّصت من (القبيلة) وأسر التسلّط العُلوي من السادة بأنِ افعلْ ولا تفعل.

---

(١) هو حريم بن مالك، أبو الصعلوك مالك بن حَريم، كان صعلوكاً أيضاً.

(٢) ينظر: قصائد جاهلية نادرة، ص ٩٨، و: الأغاني، ١٧٥/٢١.

٢/٣- الارتحال عن (الآخر):

كانت الأرض مصدر الحياة الأهمّ في حياة الجاهليين، وقد اقترنت حياتهم بها إلى حدٍّ بعيد، كما قُرنت الأوطانُ ومنازل القبيلة في أذهان الشعراء الجاهليين بساكنيها من الأهل والأقارب والأصحاب. غير أنَّ هؤلاء الساكنين في الوطن، الذين خلعوا رابطة القبيلة بينهم وبين الصعاليك، لم يعودوا مرغوباً فيهم، ولهذا فإنَّ أوطانهم لم تعد مرغوبة أيضاً، ذلك أنَّ تصرُّف الساكنين (الآخر/ القبلي) هذا أورث (الذات) هنا جانباً من أكثر الجوانب التي عايشتها صراعاً واحتداماً وألماً، إنّه صراع الشعور بالمعاداة[١]، إذ غدا كلّ الناس أعداءً للذات بفعل (الآخر) نفسه؛ لذا كانت الدعوة إلى الارتحال عن المكان الذي يحلّ فيه الآخر دعوةً مستمرة لدى الصعاليك، لأنّها تمثّل مهرباً لذات الصعلوك من غربة الواقع المؤلمة، وحالة الحصار في الزمان والمكان، اللَّذَيْن يعيش فيهما الصعلوك ضمن دائرة القبيلة، من خلال زمانٍ ومكان جديدين، يُترك تحديدهما لأفق الرحلة المفتوح نحو المغامرة، والهرب من مشهد الجدب في الحياة، الذي لحق بذات الصعلوك من مواقف التعامل السلبية التي سبقت الإشارة إليها، فرحلةُ الصعلوك هرب إلى المجهول من معلوم سيّئ يبدو المجهول معه مقبولاً، أو خياراً أفضل، ولا سيما بعد انفصام عرى الرباط القبلي وانتفائه في المكان الحالي. يقول عروة بن الورد:

وسائلةٍ: أينَ الرحيلُ؟ وسائلٍ، ومَن يسألُ الصُّعلوكَ: أينَ مذاهبُهْ؟
مذاهبُهُ أنَّ الفِجاجَ عريضةٌ إذا ضنَّ عنهُ بالفِعالِ أقاربُهْ
فلا أتركُ الإخوانَ ــ ما عِشْتُ ــ كما أنّه لا يتركُ الماءَ شاربُهْ[٢]

إنّ ابتداء الأبيات بواو (رُبَّ) دليل على يأس الصعلوك وشكّه حتى من مجرّد وجود مَنْ يسأل عنه، فلعلّ أحداً يسأل، ولعلّه لا يكون غيرَ ألصق إنسان به ــ أي زوجته ــ ، التي يُظَنُّ أنّ كثيراً من أفعالها وتعاطفها مع زوجها يكون نابعاً من العِشْرة أو العطف أو الواجب الأخلاقي والاجتماعي، وليس من باب الاهتمام المجرّد بصاحب الأمر، أو من باب الموافقة (لأنا) الصعلوك. إنَّ الصعلوك هنا يقدّم مستويين من مستويات الاغتراب في هذه الأبيات: مستوى الشكّ، ومستوى الاهتمام المفترض، أو المصطنع، أو المشوب بدافع أخلاقي أو اجتماعي، ليعبّر عن مدى يأسه من الحال التي وصل إليها، التي ألجأته إلى الخروج هائماً في

(١) ينظر: شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه، ص ٢٨٢.
(٢) شعر عروة بن الورد، ص ٧٢ ــ ٧٣.

الفجاج العريضة يرى فيها بديلاً من ضَنّ أقاربه عنه، فيرتحل وقد حسم أمره بالخروج عنهم إلى (الإخوان)، وهم (الذات الجديدة) التي انتمى إليها الصعلوك، ووجد فيها ذاته، فلزمها ما عاش ((كما أنّه لا يتركُ الماءَ شاربُهُ)).

أمّا الشنفرى فكان صاحب الحظ الأوفر في الخروج من المكان هرباً من سوء معاملة الساكنين فيه، فقد ارتحل بين الإواس من بني الأزد، وفَهْم، وبني سَلامان، ثم اضطُرَّ إلى ترك الجميع إلى التّصعلك والفِجاج العريضة. ولَمّا حانت منيّته سألوه: أين نقبرك؟ فقال:

لا تَقْبُرونــــي، إنَّ قَبْـــري مُحَـــرَّمٌ   عليكمْ، ولكــنْ أبشــري أمَّ عــامرِ[1]

فهو لا يرغب في القرار في وطن أبداً، وإن كان بعد الموت، وكأنّه ألفَ حتى غربةَ ما بعد الموت، فلم يُرِدْ وهو مَيْتٌ أن يكون له قرار في أرض، إنّه منذ أن اتّخذ السباع أهلاً له صارت بلادُهم وطنَه، وحيثما ارتحلوا ارتحل معهم، ولا قرار لهؤلاء (الأهلين) في مكان واحد، لذلك فهو مرتحلٌ معهم، وإذا ما قرّر أن يكون له قَرارٌ فليكن بــ(أبشري أمَّ عامر).

٣/٣ـ مهاجمة (الآخر/ القبيلة):

ثم تطوّر الأمر بالذات من العزلة إلى المقاومة ليبلغ حدّها الأقصى، وهو السعي إلى نفي (الآخر) ومحو وجوده لتثبيت وجودها، أو انتقاماً لها واسترداداً لحقّها المهدور من قبل. فهذا الشنفرى يعيش في بني سَلامان زمناً، يظنّهم قومه وقبيلته، و((لا تحسبه إلاّ أحدهم))[2]، حتى كانت قصّته المشهورة مع الفتاة السَّلامانية، فخرج منهم وهو ينوي الشرّ بهم. وفي الأخبار قصص عن قتله عدداً منهم بلغ المئة، وقد خرج مرّة في ثلاثين رجلاً يريدون الغارة على بني سَلامان، فأصابوا فيهم وقتلوا[3]، وفي ذلك يقول:

جَزَيْنا سَلامان بــن مُفْــرِجَ قَرْضَــها   بمــا قــدَّمَتْ أيــديهِمْ وأزلَّــتِ

شَــفَيْنا بعبــدِ الله بعــضَ غليلنــا   وعوفٍ لدى المَعْدى أوانَ اســتهلَّتِ[4]

وغارات الشنفرى على القبائل مع جماعة الصعاليك كثيرة، منها غارة له على العَوْص ــ وهم حيٌّ من بَجيلةَ ــ في فئة من الصعاليك فيهم تأبط شراً، والمسيَّب بن كلاب، وعمرو بن برّاقة، ومُرَّة بن خُليف، يقودهم عامر بن الأخنس، فقتلوا منهم واستاقوا إبلاً، ثم اعترضتهم

(١) شرح ديوان الشنفرى، ص ٥٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠، و: الأغاني، ٢١/١٧٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٩.
(٤) شرح ديوان الشنفرى، ص ٤١ ــ ٤٢. وعبد الله وعوف من بني سَلامان بن مفرّج.

خثعم بأربعين رجلاً، فاجتمع رأي الصعاليك على المواجهة على قلّة العدد، فهزموهم وتفرّقت خثعم[1].

أمّا قيس بن الحدادية فقد خلعته خزاعة في سوق عكاظ، وكان أكثرَهم سعياً في خلعه بطنٌ منهم يقال لهم: بنو قُمَيرِ بنِ حَبَشيّةَ بنِ سَلول، فأراد قيسٌ الانتقام منهم، فجمع شذاذاً من العرب وصعاليك وفتاكاً من قومه وأغار عليهم، فقتل منهم واستاق أموالاً[2].

وأمّا السليك بن السلكة فكان حظّه من الإغارة على (الآخر/ القبلية) كثيراً، لعدد من الأهداف؛ فقد نصر صعاليكَ في بعضها، وانتقم لنفسه في أخرى، وأغار ابتداءً على قبائل في مواطن ثالثة[3].

٣/٤ـــ الانتماء إلى قبائل أخرى:

ومن صور تأكيد انفصال (الأنا) عن (الآخر/ القبيلة) في شعر الصعاليك الفخر بالانتماء إلى قبائل أخرى عاشوا فيها أو أجارتهم أو تحالفوا معها. فهذا حاجز الأزدي من بني سَلامان يفخر بعلاقة النسب الجديدة بينه وبين بني مخزوم من قريش، فهم حلفاؤه، ولا يخذلونه إذا استنصر بهم، بل يسارعون إلى نجدته والذَّوْد عنه. يقول حاجز:

قــومي سَــلامانُ إمّــا كُنْــتِ ســائلةً   وفي قريشٍ كــريمُ الحِلْــفِ والنّســبِ

إنّي متى أدعُ: مَخزوماً، تــرى عُنُقــاً   لا يَرْعَشُونَ لضَرْبِ القَوْمِ من كَثَــبِ[4]

ولقيس بن الحدادية موقف مماثل، إذ إنّه لمّا خلعته خزاعة نزل ببطن منهم ((يقال لهم: بنو عَدي بن عمرو بن خالد))، فآوَوْهُ وأحسنوا إليه، فقال يمدحهم:

جزى الله خَيْراً عــن خليــعٍ مُطَــرَّدٍ   رجالاً حَمَــوْهُ آل عَمْــرِو بــن خالــدِ

مَصاليتُ يومَ الرَّوْعِ، كَســبُهُم العُــلا   عِظامُ مَقيلِ الهــامِ، شُــعْرُ السّــواعِدِ

أولئــكَ إخــواني وجُــلُّ عشــيرتي   وثَروتُهمْ، والنَّصْرُ غيــرُ المحــارِدِ[5]

وكان الشنفرى أغرب الصعاليك في ترك الانتماء إلى قومه والاستبدال بهم آخرين، فقد ترك البشر كلّهم إلى عالم الحيوانات الذي ارتضاه أهلاً له، ووصف أفراده بصفات إيجابيّة افتقدها في البشر، على نحوٍ ما في لاميّته المعروفة.

---

(١) ينظر: المصدر السابق، ص ٢٥.

(٢) ينظر: الأغاني، ١٤/١٤٥، و: عشرة شعراء مقلّون، ص ٣٢.

(٣) ينظر مثلاً على ذلك خروجه في فتيان من بني سعد وبني عبد شمس، وإغارتهم على خثعم، في: ديوان السليك بن السلكة، ص ٥٥.

(٤) قصائد جاهلية نادرة، ص ٨٠، و: الأغاني، ١٣/٢٠٩.

(٥) ينظر الخبر والأبيات في: عشرة شعراء مقلّون، ص ٣٤ ــ ٣٥، و: الأغاني، ١٤/١٥٢.

خلاصة:

قامت (ذات الصعاليك) على بلورة ذاتٍ جديدة للإنسان الجاهلي، قوامها إحياء القيم التي فقدها المجتمع أو تخلى عنها، وقد واجهت هذه الذات الجديدة أنماطاً من التعامل مع (الآخر/ المجتمع القبلي)، بدءاً من قَبوله وموافقته والانتماء إليه، ومروراً بالعزلة عنه والشعور بقلق الانتماء إليه، وانتهاءً بمقاومته والخروج عنه وتشكيل (الذات الجديدة). وقد أكّد الصعاليك كثيراً على ارتباطهم بقبائلهم قبل مرحلة الصعلكة، وإصرارِهم على الحفاظ على رابطة القبيلة وعصبيتها والانتماء إليها، بأشكال عدّة، شعوراً منهم بالاندماج في (الذات الأم) الواحدة، ورفضاً للخروج عليها أو تقسيمها. وتجلّى ذلك في قصائدَ أو مقطوعاتٍ نقلت عنهم، جمعوا فيها بين ذواتهم وقبائلهم، وتحدّثوا بلسان الجماعة القبلية، وناصروها ودافعوا عنها، وكانوا خيرَ مُمثّلٍ للفرد القبلي في هذه المرحلة. لكن (الآخر) ما فتئ يناصبهم العداء، ويعاملهم بسوء النيّة، فأحدث بينه وبينهم عزلة دفعتهم إلى محاولة الخروج عليه، والاستقلال (بذاتهم) بعيداً عنه.

مصادر البحث ومراجعه

١. **الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين**، حسين العودات، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٢. **الأغاني**، أبو الفرج الأصفهاني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

٣. **الأنا والآخر**، د. محمد قاسم عبد الله، مجلة (المعرفة) السورية، وزارة الثقافة السورية، السنة ٤٨، العدد ٥٥٣، تشرين الأول ٢٠٠٩.

٤. **الانتماء في الشعر الجاهلي**، د. فاروق اسليم، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٨م.

٥. **تاج العروس من جواهر القاموس**، السيد محمد مرتضى الحُسيني الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، وزارة الإعلام الكويتية، سلسلة التراث العربي ١٦، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٦. **تجليات الأنا في الخطاب الشعري**، د. إبراهيم أحمد ملحم، دار الكندي، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

٧. **جدل الأنا والآخر في الشعر الجاهلي**، د. علي مصطفى عشا، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، الكويت، السنة ١٩، العدد ٧٦، خريف ٢٠٠١.

٨. **جدل العصبية القبلية والقيم، في نماذج من الشعر الجاهلي**، د. علي مصطفى عشا، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج٣، مج ٨٣، (مستلة).

٩. **جدلية القيم في الشعر الجاهلي**، د. بو جمعة بو بعيو، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م.

١٠. **جماليات الشعر العربي**، دراسة في فلسفة الجمالي في الوعي الشعري الجاهلي، د. هلال الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٦٥)، بيروت، ط١، يونيو ٢٠٠٧.

١١. **ديوان السليك بن السلكة**، جمع وعناية: د. سعدي الضناوي، دار الكتاب العربي، سلسلة (شعراؤنا)، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ /١٩٩٤م، بيروت.

١٢. **ديوان اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي**، د. محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١٣. **ديوان تأبّط شرّاً وأخباره**، جمع وتحقيق وشرح: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

١٤. **شرح أشعار الهذليين**، أبو سعيد السكري، تحقيق: عبد الستّار فرّاج أحمد، مراجعة: محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة ومطبعة المدني، القاهرة، بلا تاريخ.

١٥. **شرح ديوان الشنفرى**، جمع وشرح وتحقيق: د. محمد نبيل طريفي، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٦. **شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه**، د. عبد الحليم حفني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
١٧. **شعر عروة بن الورد**، صنعة ابن السكّيت، تحقيق: د. محمد فؤاد نعناع، مطبعة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
١٨. **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، د. يوسف خليف، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، بلا تاريخ.
١٩. **شعرية الهوية**، د. علاء عبد الهادي، عالم الفكر، مج ٣٦/١.
٢٠. **صورة الآخر في الشعر العربي من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي**، د. سعد فهد الذويخ، عالم الكتب الحديث، إربد، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
٢١. **عشرة شعراء مقلّون**، د. حاتم الضامن، جامعة بغداد، بغداد، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
٢٢. **العصر الجاهلي**، د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، الطبعة السابعة، بلا تاريخ.
٢٣. **قصائد جاهلية نادرة**، د. يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٢٤. **لسان العرب، ابن منظور**، عني به: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
٢٥. **المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم**، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، تصحيح وتعليق: أ. د. ف. فرنكو، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٢٦. **ما قاله يونغ حقاً**، أ. أ. بنيت، ترجمة: مدني قصري، دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٩٤.
٢٧. **المصطلحات الأدبية الحديثة «دراسة ومعجم إنجليزي – عربي»**، د. محمد عنّاني، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، دار نوبار للطباعة، ط ٣، ٢٠٠٣.
٢٨. **المعجم الأدبي**، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤.
٢٩. **معجم الأنا**، أحمد حيدر، مجلة (المعرفة) السورية، وزارة الثقافة السورية، العدد ٤٩٦، كانون الثاني ٢٠٠٥.
٣٠. **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بدمشق، مكتبة النوري، دمشق، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

عنترة بن شداد
في
كتب التراث

د.حسين علي الزعبي (*)

المقدمة:

تحاول هذه الدراسة تتبع صورة شعر عنترة عند التراثيين سواء أكانوا من النقاد أم غيرهم، وذلك من خلال الوقوف على آرائهم التي يمكن أن تشكل نسقاً من الأنساق الثقافية التي كانت معروفة عند العرب.

وليس غريباً أن تتنوع اهتمامات التراثيين بشعر عنترة، وتوظف في اتجاهات متعددة، فعنترة يعد واحداً من الشعراء الجاهليين المعروفين بل هو رمز من رموز الفروسية والحب في الشعر العربي، ((وهما على التحقيق وجهان لقضية واحدة هي قضية النفس الإنسانية في صراعها القاسي مع الواقع الظالم، وغناء هذا الصراع غناء ذاتياً عميقاً فيه الكثير من قيم الفن الخالدة))(١).

إن قراءة متأنية لكتب التراث تبرز ثلاثة اتجاهات أساسية يمكن معالجة هذا الموضوع من خلالها:

١ــ الشاعر بوصفه حكاية.

٢ــ وظيفة شعره.

٣ــ شعره في الموروث النقدي.

(*) عضو هيئة تدريسية في قسم اللغة العربية ــ جامعة دمشق.

(١) الرحلة في القصيدة الجاهلية، د. وهب روميه: ص ٣٦٧.

ولد عنترة من أب سيد حر وأم أمة سوداء اسمها زبيبة، أورثته سواد بشرته حتى غدا في الموروث الثقافي ((أحد الأغربة العرب الثلاث، وهم عنترة بن شداد والسليك بن سلكه وخفاف بن ندبه))[١].

ونشأ الفتى معذباً، أحدق به الظلم من كل جانب، والسبب يعود إلى العرف الاجتماعي الذي كان سائداً في الجزيرة العربية في تلك المرحلة الزمنية، ((فقد كانت العرب في الجاهلية إذا كان منهم ولد من أمة استعبدوه))[٢].

وتنمو الحكاية، فيتعرض الفتى للضرب من أبيه، حيث إنّ امرأة أبيه سميّة وفي إحدى الروايات سهيّة حرشت عليه أباه بتهمة أنه قد راودها عن نفسها، ((فغضب من ذلك شداد غضباً شديداً، وضربه ضرباً مبرّحاً وضربه بالسيف؛ فوقعت عليه امرأة أبيه وكفّته عنه فلما رأت ما به من الجراح بكت))[٣].

وقد صور عنترة هذا الجزء من حكايته، فقال[٤]:

أمِن سميّةَ دمعُ العينِ مذروفُ ... لو أنّ ذا منكِ قبلَ اليومِ معرُوفُ
كأنّها يومَ صدّت ما تكلّمُني ... ظبيٌ بعُسفانَ ساجي العينِ مطروفُ
تجلّلتني إذ أهوى العصا قِبَلي ... كأنّها صنمٌ يُعتادُ مَعكُوفُ
العبدُ عبدُكُم والمالُ مالُكُم ... فهل عذابُكِ عنّي اليومَ مصروفُ

وتختلق الحكاية حدثاً يكون سبباً في النضج الشعري عند الشاعر، والسبب يعود إلى الظلم الاجتماعي الذي كان يعانيه عنترة من أفراد قبيلته، تقول الحكاية: ((وكان عنترة من أشد أهل زمانه وأجودهم بما ملكت يده، وكان لايقول من الشعر إلا البيتين والثلاثة، حتى سابه رجل من بني عبس، فذكر سواده وسواد أمه وإخوته، وعيره بذلك، وبأنه لايقول الشعر، فيقول له عنترة: والله إن الناس ليترافدون بالطعمة، فما حضرت مرفد الناس أنت ولا أبوك ولاجدك قط، وإن الناس ليدعون في الغارات فيعرفون بتسويمهم، فما رأيناك في خيل مغيرة في أوائل الناس قط، وإن اللبس ليكون بيننا، فما حضرت أنت ولا أبوك ولاجدك خطة فيصل، وإنما أنت فقع نبت بقرقر، وإني لأحتضر البأس، وأوفي المغنم، وأعف عن المسألة، وأجود بما

---

(١) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، مجلد /٤/ جزء /٨/ ص ٣٨٨. والشعر والشعراء، لابن قتيبة ١/٢٥٧.
(٢) الأغاني: ٤/٨-٣٨٦.
(٣) الأغاني ٨/٣٨٦.
(٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ملكت يدي، وأفصل الخطة الصمعاء، وأما الشعر فستعلم، فكان أول ما قال: هل غادر الشعراء من متردم))[1].

وتنطلق الحكاية بروايات مختلفة ولكنها تتفق على تحرير عنترة من عبوديته، فيروى: ((أن بعض أحياء العرب أغاروا على بني عبس فأصابوا منهم واستاقوا إبلاً، فتبعهم العبسيون فلحقوهم فقاتلوهم عمّا معهم وعنترة يومئذ فيهم؛ فقال له أبوه: كُرّ ياعنترة. فقال عنترة: العبد لا يحسن الكر، إنما يحسن الحِلاب والصر. فقال: كُرّ وأنت حر. فكَرّ وهو يقول:

كلّ امرىء يحمي حِرَه | أسودَهُ وأحمرَه
والوارداتِ مِشفره

وقاتل يومئذ قتالاً حسناً، فادعاه أبوه بعد ذلك وألحق به نسبه.

وفي رواية أخرى أن السبب في هذا أن عبساً أغاروا على طيئ، فأصابوا نَعَماً، فلما أرادوا القسمة قالوا لعنترة: لا نقسم لك نصيباً مثل أنصبائنا لأنك عبد. فلما طال الخطب بينهم كرّت عليهم طيّيء؛ فاعتزلهم عنترة وقال :دونكم القوم، فإنكم عددهم. واستنفذت قيس الإبل. فقال له أبوه: كرّ عنترة. فقال: أو يحسن العبد الكرّ ! فقال له أبوه :العبد غيرك، فكّر واستنقذ النَّعم.وجعل يقول: الأبيات التي تقدمت))[2].

وكلا الروايتين تؤزم الحدث لتصنع من عنترة بطلاً خارقاً يرقى في شجاعته إلى أن يخلص نفسه من أسر العبودية التي طالما عانى منها.

وتختم الحكاية بموت عنترة؛ وقد اختلفت الروايات في طريقة موته. فقد روى الأصفهاني، فقال: ((أغار عنترة على بني نبهان من طيىء فطرد لهم طريدة وهو شيخ كبير، فجعل يرتجز وهو يطردها ويقول:

آثارُ ظُلمانٍ بقاعٍ مُحرب

قال: وكان وزر بن جابر النبهاني في فتوة، فرماه وقال: خذها وأنا ابن سلمى، فقطع مطاه؛ فتحامل بالرمية حتى أتى أهله؛ وهو مجروح :

وإنّ ابن سلمى عنده فاعلموه دمي | وهيهات لايرجى ابن سلمى ولا دمي
رماني ولم يَدهَش بأزرق لهذمٍ | عشيةَ حلّوا بين نَعفٍ ومَخرمِ

---

(١) الشعر والشعراء: ٢٥١/١، ٢٥٢.

(٢) الأغاني: ٣٨٧/٨، ٣٨٨، والشعر والشعراء: ٢٥٠/١.

قال ابن الكلبي: وكان الذي قتله يلقب بالأسد الرهيص))[1].

وفي رواية ثانية ذكر أبو عمرو الشيباني أن عنترة ((غزا طيئاً مع قومه، فانهزمت عبس، فخر عن فرسه ولم يقدر من الكبر أن يعود فيركب؛ فدخل دَغلاً، وأبصره ربيئة طيىء فنزل إليه، وهاب أن يأخذه أسيراً فرماه وقتله))[2].

وفي رواية ثالثة رواها كل من ابن قتيبة والأصفهاني عن أبي عبيدة، قال: ((وكان له ــ يقصد عنترة ــ بكرٌ على رجل من غطفان، فخرج قبله يتجازاه فهاجت رائحة من صيف، وهبت نافحةٌ، وهو بين شرج وناظرة، فأصابت الشيخ فهرأته، فوجدوه ميتاً بينهما))[3].

هذه سيرة حكاية عنترة كما نقلها الرواة القدماء بأحداثها المتوالية وبعض شخصياتها وأماكنها ومغزاها في تمجيد الفروسية.

وهنالك ملاحظات لا بدّ من الإشارة إليها:

١ــ إن الروايات القديمة قد ركزت على عنترة الفارس ولم تركز على عنترة العاشق بينما برز في شعره الاتجاهان الحب والفروسية، وهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بعرى من الصعب أن تحل صلاتها.

٢ــ إنّ بذور هذه الحكاية قد تطورت في الخيال الشعبي، ونمت سيرة عنترة إلى درجة الأسطورة، فغدت ملحمة من أروع الملاحم الشعبية، ونال بها شهرة لم ينلها شاعر غيره.

٣ــ مثلت سيرة عنترة حاجة ثقافية عربية اجتماعية في زمن ليس بالبعيد، حيث كانت سيرته على سبيل المثال تقرأ من قبل الحكواتيين في كل ليلة بمقاهي دمشق، ويستمع إليها كل الحاضرين من أفراد الشعب، حتى أصبح عنترة في الخيال الشعبي يوقع بالرجال كوقوع أوراق الشجر، ورمحه كان يضرب العشرة من الرجال دفعة واحدة بدلاً من الواحد.

٤ــ لم يقتصر الاهتمام بسيرة عنترة على النص الحكائي بل تعدى ذلك إلى الرسم، وإلى فن التمثيل. فعلى سبيل المثال اتخذ الفنان اللبناني رفيق شرف من سيرة عنترة موضوعاً لأعماله التشكيلية المتنوعة، وكذلك في سورية في الستينيات والسبعينيات كان الممثل الذي يقوم بدور الشجاعة يلقب بأبي عنتر، تيمناً بشجاعة عنترة.

شعره بوصفه وظيفة :

للشعر عند العرب وظائف متعددة تتجاوز وظيفة المتعة إلى وظائف أخرى منها الوظيفة النفعية التي تتفرع بدورها ضمن مسارات لغوية ومعرفية وتاريخية إلى غير ذلك من

(١) الأغاني: ٨/٣٩١.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) الشعر والشعراء: ١/٢٥٢.

الوظائف التعليمية. والذي يعنينا في هذا المجال شعر عنترة في مثل هذا النوع من التوظيف الشعري، كما وظفه كثير من التراثيين العرب في مصادرهم التي وصلت إلينا.

التوظيف اللغوي:

أشار كثير من النقاد العرب إلى دور الشعر في تعلم اللغة والعون به على الاستشهاد في النحو واللغة، فقال ابن فارس: ((به حفظت الأنساب، وعرفت المآثر، ومنه تُعُلِّمت اللغة))(١).

وقال ابن حزم بعد أن قسم الشعر على ثلاثة أقسام: ((وفيه عون على الاستشهاد في النحو واللغة))(٢).

ولقد وُظِّف شعر عنترة على الصعيد اللغوي.

فصاحب المثل السائر، قال: ((وأما جمع المصادر فإنه لا يجيء حسناً، والإفراد فيه هو الحسن، ومما جاء في المصادر مجموعاً قول عنترة:

فإن يبرأ فلم أنفِث عَلَيهِ وإن يُفقَد فَحُقَّ لَهُ الفُقُودُ

قوله: الفقود جمع مصدر من قولنا: فقد يفقد فقداً، واستعمال هذه اللفظة غير سائغ ولا لذيذ، وإن كان جائزاً ونحن في استعمال ما نستعمله من الألفاظ واقفون مع الحسن لا مع الجواز)).(٣)

ونرى صاحب جمهرة الأمثال يستشهد بقول عنترة عندما تحدث على الفاعل من أحب والمفعول من حب، فقال: ((وحب مثل أحب وجعلوا الفاعل من أحب، فقالوا: هو محب والمفعول به من «حب»، فقالوا: هو محبوب. هذا هو الأكثر، وربما قالوا: محب، كما قال عنترة:

ولقد نزلت فلا تظني غيره مني بمنزلة المحب المكرم))(٤)

وهكذا أجاز المفهوم اللغوي للشاعر عنترة أن يستعمل لفظ المحب بدلاً من المحبوب.

وقد تحد ث صاحب تصحيح التصحيف وتحرير التحريف عن الأغلاط الشائعة بين الناس، ويقصد بذلك تصحيح اللسان، قال: ((ويقولون: أزْمَعْتُ على المَسير. ووجه الكلام: أزمعتُ المَسيرَ، كما قال عنترة:

إنْ كُنتِ أزمعتِ المَسيرَ وإنّما زُمّتْ رِكابُكُمُ بلَيْلٍ مُظلمِ))(١)

---

(١) الصاحبي في فقه اللغة: ٤٦٧.

(٢) انظر: تاريخ النقد الأدبي، د.إحسان عباس: ٤٨٨ .

(٣) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٣٨٨/١.

(٤) جمهرة الأمثال: ٧٨.

وصاحب كتاب فقه اللغة يتحدث عن مجمل في الزوائد والصلات التي هي من سنن العرب: ((منها الباء الزائدة كما تقول: أخذت بزمام الناقة، أي أخذت زمام الناقة. وقال الشاعر:

هن الحرائر لا ربات أحمرة سود، المحاجر لايقرأن بالسور

أي لا يقرأن السور، وكما قال عنترة من الكامل:

شربت بماء الدحرضين فأصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم

أي ماء الدحرضين، وفي القرآن حكاية عن هارون: ﴿لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي﴾ وقال عز ذكره ﴿ألم يعلم بأن الله يرى﴾، فالباء زائدة والتقدير ألم يعلم أن الله يرى))(٢).

ومن وظائف الشعر التفسير اللغوي في فهم دلالات الألفاظ، قال صاحب الفصول والغايات: ((تضب لثته: أي تسيل. وهذا كلام يقال عند الحرص؛ ومنه قول عنترة:

أبَيْنَا أبَيْنَا أن تَضِبَّ لِثَاتُكُم على نسوة مثل الظباء عواطيا))(٣)

وكذلك فقد وظفت أشعار عنترة في المعاجم اللغوية، ومن أمثلتها ؛في المحيط في اللغة مادة القرح والقُرح: ((والقَرِيْحُ: الرَّجُلُ المُخْتَارُ من بين أصْحَابِه. وهو قُرْحَةُ أصْحَابِه. وقُرْحَةُ الإبل: كذلك. وقولُ عَنْتَرَةَ:

أَقَلُّ عليكَ ضُرّاً مِنْ قَرِيْحٍ إذا أصْحَابُهُ ذَمَرُوْهُ سارا

قيل: هو سيِّد القَوْم. وقيل: هو اسْمُ رَجُل. وقيل: هو الرَّجُلُ الشُّجَاعُ. وقيل: هو السِّلاَحُ. وقيل: الجَرِيْحُ))(٤).

وفي معجم العين ((باب العين والجيم والراء معهما(ع ج ر، ع ر ج، ر ع ج، ج ع ر، ج ر ع، ر ج ع مستعملات) عجر: الأعجر: الضخم الوسط من الناس، وقد عَجِرَ يَعْجَرُ عَجَراً. والعُجْرَةُ: موضع العَجَر منه. والأعْجَرُ: كل شيء ترى فيه عقداً. كيس أعْجَرُ، وبطن أعْجَرُ إذا امتلأ جداً. قال عنترة:

أبني زبيبة ما لِمُهركُمُ مُتَخَدِّدًا وبُطُونُكُمْ عُجْرُ))(٥)

---

(١) تصحيح التصحيف وتحرير التحريف: ٩٩.

(٢) فقه اللغة: ٢٦١.

(٣) الفصول والغايات: ١/١٤٤.

(٤) المحيط في اللغة: (قَرح، وقُرح).

(٥) العين: (باب العين والجيم والراء).

ولا يوجد معجم من معاجم اللغة إلا وقد وظف شعر عنترة، ومن يعد إلى لسان العرب على سبيل المثال، فسوف يجد ذلك واضحاً، فهنالك مواد كثيرة كان لشعر عنترة دور في تفسيرها[(١)].

توظيف المعاني :

ومن وظائف الشعر الأخلاقية التأثير على المتلقين من خلال الاستشهاد بالشعر على المعاني الفاضلة التي تهذب النفس وتعلمها القيم الإنسانية الرفيعة، ومن شعر عنترة في هذا التوظيف قول صاحب العقد الفريد: في باب الصبر والإقدام في الحرب: ((جمع الله تبارك وتعالى تدبير الحرب كلها في آيتين من كتابه فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون. وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين﴾[(٢)].

ومما قاله في هذا الباب: و«تقول العرب: إن الشجاعة وقاية، والجبن مقتلة.... ولذلك قال أبو بكر رضي الله تعالى عنه لخالد بن الوليد رضي الله عنه: احرص على الموت توهب لك الحياة».

والعرب تقول: «الشجاع موقى، والجبان ملقى»..

ونظير هذا مما يشجع الجبان قول عنترة الفوارس:

بكرت تخوفني الحتوف كأنني ... أصبحت عن غرض الحتوف بمعزل

فأجبتها إن المنية منهل ... لا بد أن أسقى بكأس المنهل

فاقني حياءك لا أبالك واعلمي ... أني امرؤ سأموت إن لم أقتل))[(٣)]

والقرشي صاحب كتاب جمهرة أشعار العرب تحدث بوضوح عن وظيفة الشعر تحت مسمى الفوائد الكثيرة في الحكمة والآداب، قال: ((هذا كتاب جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، الذين نزل القرآن بألسنتهم، واشتقت العربية من ألفاظهم، واتخذت الشواهد في معاني القرآن وغريب الحديث من أشعارهم، وأسندت الحكمة والآداب إليهم.. .. وبعد فهم فحول الشعر الذين خاضوا بحره، وبعد فيه شأوهم، واتخذوا له ديواناً كثرت فيه الفوائد

(١) انظر: لسان العرب: (حبب، سبت، خبث، حرج، ذود، أشر، خبس، نعش، وقص، دحرض، شطط، بوع، دفق، حدق، شكك، بجل، تأم، بين، شوه، أبى...).

(٢) سورة الأنفال: ٤٥-٤٦.

(٣) العقد الفريد: ١/١٠٢.

عنهم، ولولا أن الكلام مشتركٌ، لكانوا قد حازوه دون غيرهم، فأخذنا من أشعارهم إذ كانوا هم الأصل، غرراً هي العيون من أشعارهم، وزمام ديوانهم))[1].

وقد انتخب في اختياراته كثيراً من عيون الشعر العربي؛ ومنها معلقة عنترة كاملة :

هَلْ غَادَرَ الشُّعراءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ؟ أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهم

إلى آخر المعلقة[2].

ومن وظائف الشعر تفسير الأمثال، فقد وظف أبو هلال العسكري بعض شعر عنترة في هذا الباب، قال: قد تخرج الخمر من الضنين يضرب مثلاً للرجل يعطي عند السكر، وعند المدح وغيره، مما يعرض له من سبب يسهل عليه معه الإعطاء. وأصله أن زهير بن جناب الكلبي عاشر عشرةٍ من مضر إلى امرىء القيس بن عمرو بن المنذر، فأعطى كل رجلٍ منهم مئةً من الإبل، فقال زهير: «قد تخرج الخمر من الضنين» فقال: أو مني يا زهير؟! قال: ومنك، فغضب، وأقسم لا يعطي رجلاً منهم بعيراً، فلامه أصحابه، فقال: حسدتكم أن ترجعوا إلى هذا الحي من نزار بتسعمائة بعير، وأرجع إلى قضاعة بمئة بعير، وقال عنترة في نحو ذلك:

فإذا سكرت فإنني مستهلكٌ مالي وعرضي وافرٌ لم يكلم

وإذا صحوت فما أقصر عن ندًى وكما علمت شمائلي وتكرمي[3]

التوظيف التاريخي :

لقد سجل الشعر الوقائع والأيام التي مرّ بها العرب، ولا شك أنّ شعر عنترة قد وظف في هذا المجال، فقد قال صاحب المعاني الكبير في قول عنترة:

حالَت رماح ابني بغيض دونكم وزَوَتْ جواني الحربِ من لم يُجرم

ابني بغيض: عبس وذبيان يعني قتالهم في حرب داحس، وذوت أي نحت وباعدت، جواني لحرب الذين جنوها، من لم يجرم من ليس له ذنب، أي لم يقدر أحد أن ينفرد عن عشيرته وأصله مخافة أن يقتل وإن لم يكن له ذنب[4].

ومن التوظيف التاريخي ذكر عنترة ليوم عراعر، فقد كانت بنو عبس لما أخرجتهم حنيفة من اليمامة أرادوا أن يأتوا بني تغلب، فمروا بحي من كلب على ماء يقال له عراعر، فطلبوا

---

(١) جمهرة أشعار العرب: ٩.

(٢) المصدر السابق نفسه: ١٤٣-١٥١.

(٣) جمهرة الأمثال: ٤٠٨/٢، وانظر في توظيف شعر عنترة: ٣١٢/٢، وكذلك ٨٧/١، ١٣٤، ٩٦، ٣٤٢، ٢٢١، ١٥١.

(٤) المعاني الكبير: ٨٨٧/٢.

أن يسقوهم من الماء وأن يوردوهم إبلهم، وسيدهم، يومئذ، من كلب يقال له مسعود بن مصاد، فأبوا وأرادوا سلبهم. فقاتلوهم، فقتل مسعود. فقال في ذلك عنترة:

ألا هَل أتاها أنّ يومَ عُراعِر ... شفى سَقَماً لو كانت النفسُ تشتفي

فجئنا على عمياء ما جمعوا لنا ... بأرعن لا خل ولا متكشف

تماروا بنا إذا يمدرون حياضهم ... على ظهر مقضي من الأمر محصف

وما نذروا حتى غشينا بيوتهم ... بغبية موت مسبل الودق مذعف

إلى آخر القصيدة[١].

كما ذكر وقائع كثيرة في شعره، منها يوم قوّ وقارة والجفار ورحرحان وأسقف[٢].

و هو في القصيدة نفسها يوم عراعر يوثق مقتل مسعود بن مصاد سيد كلب في ذلك الحي، فيقول:

وغادرنَ مسعوداً كأنّ بنحره ... شُقيقةَ بُردٍ من يمانٍ مُفَوَّفِ[٣]

وكان يذكر أسماء الأشخاص الذين قتلهم أو أثقلوا بجراحهم، أو أفلتوا منه، فعلى سبيل المثال من الذين قتلهم ورد بن حابس الأسدي وعمرو الدرامي، وعبدالله بن الصمة[٤]. ومن الذين جرحوا نضلة الأسدي وحصين بن ضمضم[٥]. ومن الذين أفلتوا وتوعدهم جرية بن الهجيم وجبيلة بن أبي عدي[٦].

وهكذا نرى أنّ المصادر التراثية وشعر عنترة كانا مصدرين من مصادر المعرفة التي وظفت في ميادين نفعية متعددة: لغوية، ومعنوية وتاريخية.

التوظيف البلاغي:

لم تخل المصادر التراثية من إشارات أسلوبية وردت في شعر عنترة، ومنها:

أسلوب الالتفات: يجمع كثير من الباحثين من أمثال عز الدين إسماعيل وصلاح فضل والهادي الطرابلسي على أنّ أسلوب الالتفات مقولة بيانية يؤسس لمعرفة عميقة ودقيقة بوضعية الخطاب الأدبي، وهي فكرة أسلوبية أصلية تقف في منطقة العلاقة بين النصوص

---

(١) ديوان عنترة: ٥١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥، ٣٨، ٥٢، على الترتيب.

(٣) المصدر نفسه: ٥٢.

(٤) المصدر نفسه: ٣٢، ٣٥، ٤٠، على الترتيب.

(٥) المصدر نفسه: ٣٢، ٤٧، على الترتيب.

(٦) ديوان عنترة: ٣٢، ٥٠.

في الفواصل القائمة بين الوحدات، كما أنها من الظواهر اللغوية والأسلوبية المميزة للنصوص الإبداعية(1).

و مما استشهد به ابن أبي الإصبع على الالتفات في انصراف المتكلم عن الخطاب إلى الإخبار، قول عنترة :

ولقد نزلت فلا تظني غيره ... مني بمنزلة المحب المكرم

ثم قال يخبر عن هذه المخاطبة بقوله:

كيف المزار وقد تربع أهلها ... بعنيزتين وأهلنا بالغيلم (2).

وعلى العموم؛ فإن انتقال الخطاب من صيغة إلى أخرى إنما يحكمه القصد المعنوي، الذي رتبه منشئ الخطاب في نفسه، والذي جعل لإحدى الصيغ في سياق ما رجحاناً على غيرها في تحقيق المقصد(3).

حسن الخروج: وهي قضية فنية تقنية تعبر عن تلاحم أجزاء القصيدة، ويقصد به حسن الانتقال من غرض إلى آخر، ((وهو قليل في أشعار المتقدمين))(4)، (وإنّ السامعين يترصدونه، فإن كان حسناً مناسب الطرفين، حركهم النشاط إلى الإصغاء لكلامه، وإلا أحجمت أسماعهم)).(5)

وقد تناول ثعلب صاحب كتاب قواعد الشعر هذه القضية ورأى أنّ حسن الخروج ((عن بكاء الطلل، ووصف الإبل، وتحمل الأظعان، وفراق الجيران، بغير دَعْ ذا، وعَدّ عن ذا، واذكر كذا، بل من صدرٍ إلى عجزٍ لا يتعداه إلى سواه، ولا يقرنه بغيره واستشهد على ذلك بمجموعة من الشواهد؛ منها قول عنترة:

حُييتَ من طلَلٍ تقادمَ عهدُه ... أقوى وأقفر بعد أمِّ الهيثمِ))(6)

لقد استطاع عنترة أن ينتقل من وصف الأطلال إلى الحديث عن الغزل دون أن يفصل بينهما، وهذا إن دلّ، فإنما يدل على براعته في الربط بين الموضوعين.

التكميل: ((ويسمى الاحتراس أيضاً، وهو أن يؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود، ومثله قول عنترة العبسي من الكامل:

---

(1) قراءة جديدة لتراثنا النقدي: ٢/٩١٠، ٩١٢، ٩١٤

(2) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر: ١٢٤

(3) قراءة جديدة لتراثنا النقدي: ٢/٩٠٦

(4) المصباح في المعاني والبيان والبديع: ٢٦٠

(5) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: ٢٩٤

(6) قواعد الشعر: ٦٠.

أثني عليَّ بما علمت فإنني سَهلٌ مخَالقَتي إذا لم أظْلم

ونرى أنّ عنترة لو اقتصر على نفسه بشمول السهولة في أثناء مخالقة الناس له، لأوهم أنّ ذلك لضعفه، فأزال هذا الوهم بقوله إذا لم أظلم[1].

التقسيم: ذكر علي بن عبد العزيز الجرجاني شواهد على التقسيم، ومنها موازنة بين قول لزهير وآخر لعنترة، قال: وقد يكون موصولاً، كقول زهير:

يطْعَنُهم ما ارتَموا حتى إذا اطّعَنوا ضاربَ حتى إذا ما ضاربَوا اعتَنَقا

فقسّم البيت على أحوال الحرب ومراتب اللقاء، ثم ألحق بكل قسم ما يليه في المعنى الذي قصده من تفضيل الممدوح، فصار موصولاً به، مقروناً إليه. ونحوه قول عنترة:

إن يلْحَقوا أكرر وإن يستَلْحِموا أشدد وإن نزلوا بضيق أنْزل

فهذا كالأول في الصنعة، وإن كان إنما أزوج كل قسم بقرينه، وما هو وفْقه، ولم يرض الأولُ إلا بأن قسم ثم تقدم عن كل قسم قُدُماً، وارتفع عليه درجة[2].

باب الافتتان: وهو أن يفتن المتكلم فيأتي بفنين متضادين من فنون الكلام في بيت واحد أو جملة واحدة مثل النسيب والحماسة والهجاء والهناء والعزاء. فأما ما افتن فيه بالجمع بين النسيب والحماسة فكقول عنترة:

إن تُغْدفِي دوني القناع فإنني طَبٌّ بأخذ الفارس المستلئم[3].

التشبيه: لقد اختار ابن المعتز ألواناً من أحسن صور التشبيه معتمداً في اختياره على ذوقه الأدبي، ومما اختاره عدداً من تشبيهات عنترة، قال: ومن تشبيهات عنترة بن شداد العبسي:

جادت عليه كل بكرٍ حرةٍ فتركن كل قرارةٍ كالدرهمِ[4]

الكناية: لقد وظفت المصادر التراثية الكناية من خلال الذائقة الثقافية عند العرب، قال الثعالبي: ((العرب تكني عن المرأة بالنعجة والشاة والقلوص والسرحة والحرث والفراش والعتبة والقارورة والقوصرة والنعل والغل والقيد والظلة والجارة وبكلها جاءت الأخبار ونطقت الأشعار «فأما» الكناية بالنعجة فقد أوضح القرآن في قصة داود عليه السلام: ﴿إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة﴾ أي امرأة «وأما» الكناية بالشاة فكما قال عنترة العبسي:

---

(١) معاهد التنصيص على شواهد التلخيص: ١/٣٦٤.

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٤٦، ٤٧.

(٣) تحرير التحبير: ٥٨٨.

(٤) ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان: ٦٢١

يا شاة ما قنص لمن حلت له   حرمت علي وليها لم تحرم

فكنى عن امرأة وقال أي صيد أنت لمن يحل له أن يصيدك فأما أنا فإن حرمة الجوار قد حرمتك علي))[1].

وكذلك تكني العرب عن النفس بالثياب، كقول عنترة :

فشككت بالرمح الأصم ثيابه   ليس الكريم على القنا بمحرم[2]

تلك الأخبار البلاغية لم يكن القصد من ذكرها الاستقصاء، وإنما الغاية الإشارة إلى التوظيف البلاغي لشعر عنترة، ويمكن إبداء ملاحظتين:

١ـ لم يكن شعر عنترة غائباً عن أذهان البلاغيين العرب، وهذا يدل على أهمية شعر عنترة وبراعته في استعماله بعض القضايا الأسلوبية في البلاغة العربية.

٢ـ هذه الاختيارات البلاغية التي اختبرت من شعر عنترة ليست مجرد حلية أو زينة، وإنما هي اختيارات لأساليب فنية ذات ملامح جمالية أحسها البلاغيون أصحاب الإحساس بالجمال الفني.

شعر عنترة في الموروث النقدي :

كان شعر عنترة حاضراً في حركة النقد العربي القديم، نابضاً في ثناياه، وإنّ الذي يعنينا في هذا السياق تلك التوجهات النقدية التي دارت حول شعر هذا الشاعر وفق معطيات جديدة دون أن نحمل النص من الآراء ما ليس فيه.

بادىء ذي بدء لا بد من الإشارة إلى قضية نقدية أثارها عنترة في مقدمة معلقته، وهو قوله:

هل غادرَ الشعراءُ من مُتَرَدَّمِ   أم هل عرفت الدار بعد توهّم[3]

فهو يتساءل بهل الاستفهامية التي تخرج إلى النفي كي يثبت عادة الشعراء الجاهليين في الوقوف على الأطلال في مقدمات قصائدهم. وهذا ما علله ابن قتيبه، في قوله: «وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار، فبكى وشكا، وخاطب الربع، واستوقف الرفيق، ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين عنها، إذ كان نازلة العمد في الحلول والظعن على خلاف ما عليه نازلة المدر، لانتقالهم عن ماءٍ إلى ماءٍ، وانتجاعهم الكلأ، وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان. ثم وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدة الوجد

(١) رسائل الثعالبي: الكناية والتعريض: ٣

(٢) مواد البيان: ٢٢١

(٣) ديوان عنترة: ١٥.

وألم الفراق وفرط الصبابة، والشوق، ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه[١].

لقد ربط ابن قتيبة بين المقدمة الطللية والغزل من جهة وأحوال المتلقين من جهة أخرى، وهي رؤية نقدية قديمة ومعاصرة في آن معاً، تبين متعة المتلقي في التلقي الشعري.

ويرى د. عبد الملك مرتاض أنّ الشاعر العربي القديم لم يكن قادراً على قول الشعر خارج المكان الذي كان يملأ عليه نفسه وروحه، ولا بالتخيّل خارج حبل الحنين العارم الذي كان يشدّه إلى هذا المكان شدّاً؛ فكان المكان، بالقياس إليه، بمثابة المادة الكريمة التي يستمدّ منها إلهامه[٢].

لقد عبر عنترة عن مشاعر الشعراء القدماء في تصوير العلاقة العميقة بينهم وبين تلك الأماكن التي امتدت زماناً ومكاناً، فمثلت ذكرياتهم، وعاشت في وجدانهم.

الاتجاهات النقدية :

النقد الانطباعي :

يشكل النقد الانطباعي حيزاً مهماً في الموروث النقدي، فقلما نجد كتاباً نقدياً يخلو من هذا النوع من النقد، ولم يحتكم النقاد في النقد الانطباعي، إلى قواعد وقوانين في إطلاق أحكامهم النقدية، وإنما كان الحكم النقدي أقرب إلى الذوق الشخصي، حيث يسجل الناقد مشاعره الشخصية، فيما يرجح أو يفضل من الشعر.

وكان لشعر عنترة نصيب من النقد الانطباعي؛ فقد اختار صاحب بهجة المجالس وأنس المجالس قول عنترة:

فشككت بالرّمح الطويل ثيابه ... ليس الكريم على القنا بمحرمّ

على أنه من أحسن ما قيل في صفة الحرب، واللقاء والصدق[٣].

وقال أبو عبيدة: وأشعر الفرسان ثلاثة: عنترة بن شداد، ودريد بن الصمة، وعمرو بن معدي كرب[٤].

وقال صاحب ديوان المعاني: ومن أجود ما قيل في السهم من قديم الشعر قول عنترة:

أبينا فما نُعطى السواء عدونا ... قياماً بأعضادِ السراء المعطّفِ

(١) الشعر والشعراء: ١/ ٧٤-٧٥.

(٢) السبع معلقات: ٩٣.

(٣) بهجة المجالس وأنس المجالس: ٢/٤٧٥.

(٤) المحاسن والمساوئ: ٢/١٦٣.

بكـــلِّ هتـــوفٍ عجســـها رَضَـــوِيَّةٍ   وسهم كسـيرِ الحميـريِّ الموقـفِ[1]

وروى صاحب زهر الآداب وثمر الألباب محاورة دارت بين عبد الملك بن مروان وولديه الوليد وسليمان وجارية، فقال سليمان: أي بيت قالته العرب أشجع؟ فقال الوليد: قول عنترة:

إذْ يَتَّقُـونَ بـيَ الأَسِـنَّةَ لـم أَخِـمْ   عنها، ولـو أَنِّـي تَضَـايَقَ مَقْـدَمي

فقال سليمان: بل قوله :

وأنـا المنيَّـةُ فـي المـواطن كلّهـا   فـالموتُ منـي سـابق الآجـالِ

فقالت الجارية: بل بيت يقوله كعب بن مالك:

نَصِلُ السيوف إذا قَصُـرْنَ بِخَطْوِنـا   قُـدُماً ونلحقهـا إذا لـم تلحـق

فقال عبد الملك: أحسنْت، وما نرى شيئاً في الإحسان إليك أَبْلَغ من رَدِّك إلى أهلك. فأجمل كسْوَتها، وأحسن صِلَتَها، وردها إلى أهلها[2].

ويبدو أنّ صورة عنترة الفارس لم تغب عن أذهان النقاد الانطباعيين فـالرمح والسـهم والفروسية والأسنة والشجاعة تقدم بها عنترة في وصفه على غيره مـن الشعراء، وعلـى العموم؛ فهو تقديم أقل عمومية، فقد حصر في نطاق موضوع جزئي، يتعلق بفروسيته التـي هي جزء من حياته.

النقد الفني :

من المعروف أنه لم تخصص أيّ دراسة نقدية مستقلة في حركة النقـد العربـي القـديم، تخص شاعراً جاهلياً، وإنما أتت هذه الآراء النقدية المتعلقة بشعرهم من خلال دراسة النقـاد القدماء للشعر والشعراء، أو من معالجتهم بعض القضايا النقدية. ولقد تناول بعـض النقـاد القدامى شعر عنترة بالنقد، وذلك من خلال القضايا الآتية:

فحولة عنترة الشعرية:

لقد اهتم النقاد العرب القدماء بالمصطلحات النقدية، التي تعد رمزاً مكثفاً لـوعي نقـدي؛ نضج واستقر في عقولهم، والنصوص النقدية تشير إلى أساليب ضرورية، لابدّ من توفرهـا، حتى يرقى الشاعر إلى مرتبة الفحولة[3].

(١) ديوان المعاني: ٦٤/٢.

(٢) زهر الآداب وثمر الألباب: ٤١٦/١.

(٣) مصطلحات نقدية في نعوت الشعراء، الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتب العرب، العدد: ٩٠٦.

وقد عدّ ابن سلام الجمحي عنترة واحداً من الشعراء الفحول، قال: «عنترة بن شداد في الطبقة السادسة من طبقات فحول الشعراء الجاهليين، ضمن أربعة رهط، لكل واحد منهم واحدة: عمرو بن كلثوم...، والحارث بن حلزة، وسويد بن أبي كاهل، وعنترة بن شداد، وله قصيدة، وهي:

يا دار عبلة بالجواء تكلمي ... وعمي صباحاً دار عبلة واسلمي

وله شعر كثير، إلا أن هذه نادرة، فألحقوها مع أصحاب الواحدة[1]».

إنّ قراءة المعلقة تتيح لنا معرفة سبب اهتمام القدماء والمحدثين بها، فهي قصيدة متميزة، ورائعة فنية متفوقة، بها تقدم عنترة إلى مصاف الشعراء الفحول..

أشعاره المحكمة: لقد اختار ابن طباطبا نماذج شعرية لشعراء متعددين، ووصفها، بقوله: «فمن الأشعار المحكمة المتقنةِ المستوفاةِ المعاني، الحسنةِ الرصف، السلسةِ الألفاظ، التي قد خرجت خروج النثر سهولة وانتظاماً، فلا استكراه في قوافيها، ولا تكلف في معانيها»،... ومنها قول عنترة:

إني أمرؤٌ من خير عبسٍ منصباً ... شطري وأحمي سائري بالمنصلِ
وإذا الكتيبةُ أحجمت وتلاحظت ... أُلفيت خيراً من مُعمٍّ مُخْولِ
والخيل تعلمُ والفوارسُ أنني ... فرقت جمعَهم بضربة فَيْصَلِ
إذ لا أبادرُ في المضيق فوارسي ... أو لا أوكِّلُ بالرعيلِ الأوّلِ
إن يلحقوا أكْرُرْ، وإن يستلحموا ... أشدد، وإن يلفوا بضنكٍ أنزل
حين النزول يكون غايةُ مثلنا ... ويفرّ كلُّ مضللٍ مستوهِلِ
ولقد أبيتِ على الطوى وأظلُّه ... حتى أنال به كريمَ المأكلِ
بكرت تخوفَني الحتُوفَ كأنّني ... أصبحت عن غرض الحتوفِ بمعزل
فأجبتها: إن المنية منهلٌ ... لا بُدَّ أن أُسقى بذاك المنهلِ
إن المنية لو تُمَثَّلُ مُثِّلَتْ مثلي ... إذا نزلوا بضنك المنزلِ
والخيل ساهمةُ الوجوهِ كأنّما ... تسقي فوارسها نقيعَ الحَنْظلِ[2]

---

(١) طبقات فحول الشعراء: ١/١٥٢.

(٢) عيار الشعر: ٨٧، ٨٨.

فلو كان يفنى الشِّعر أفناه ما قرت حياضك منه في العصور الذّواهب
ولكنَّه صوب العقول إذا انجلت سحائب منه، أعقبت بسحائب

فيقول: وما حبيبكم هذا؟ فيقول: شاعرٌ ظهر في الإسلام. وينشده شيئاً من نظمه: فيقول: أمّا الأصل فعربيٌّ، وأمّا الفرع فنطق به غبيٌّ، وليس هذا المذهب على ما تعرف قبائل العرب. فيقول، وهو ضاحكٌ مستبشرٌ: إنَّما ينكر عليه المستعار، وقد جاءت العارية في أشعار كثير من المتقدّمين، إلا إنها لا تجتمع كاجتماعها فيما نظمه حبيب بن أوس[1]».

لقد قابل أبو العلاء المعري بين مذهبين: الأول مطبوع على مذهب الأوائل؛ ويمثله شعر عنترة، والثاني مذهب الصنعة وتجلياتها، ويمثله شعر أبي تمام في توليده المعاني والإبعاد في الاستعارة لعدم مناسبة المستعار منه للمستعار له.

كما أشاد كثير من النقاد القدماء بصورة شعرية وردت في شعر عنترة، وهي قوله :

وخلا الذباب بها فليس ببارح غرداً كفعل الشارب المترنم
هزجاً يحك ذراعه بذراعه قدح المكب على الزناد الأجذم[2]

فقد عده ابن قتيبة مما سبق إليه ولم ينازع فيه[3]. وجعله ابن سنان من التشبيه المختار[4]. وقال ابن طباطبا هو من تشبيه الشيء بالشيء حركة وهيئة[5] وغيرهم كثير ممن جعل هذا التشبه من أفخم التشبيهات، فهو من التشبيهات العقم التي لم يأت بمثله شاعر قديم ولا محدث.

ونعتقد أنّ المقصود بالذباب هو النحل حتى يتوافق السياق مع الروضة، فالضمير (الهاء) في (بها) عائد إليها؛ وذلك في قوله :

أو روضة أنفا تضمن نبتها غيث قليل الدمن ليس بمعلم[6]

ويقوم جمال التشبيه على فرادته، فلم يتناوله أحد من الشعراء، وعلى التصوير الحسي الحركي من جهة أخرى؛ فرحيق الأزهار يشبه الخمر، وتأثير الرحيق على النحل كتأثير الخمرة على شاربها، فهو طرب يغني، كما يغني النشوان السكران، وهو من فرحه يحرك جناحيه؛ وحركته تشبه حركة رجل قطعت يداه، وهو مكب على قدح زناد ناره.

(١) رسالة الغفران: ٣٢٣-٣٢٤.
(٢) ديوان عنترة: ١٩٠.
(٣) الشعر والشعراء: ١/٢٥٣.
(٤) سر الفصاحة: ٢٣٧.
(٥) عيار الشعر: ٢٩.
(٦) ديوان عنترة: ١٨.

النقد الأخلاقي :

وهو نقد ضمني نقلته كثير من المصادر الأدبية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه قال في بيت عنترة:

ولقد أبيت على الطّوى وأظلُّه ... حتى أنال به كريم المأكل

ما وصف لي أعرابيّ قطُّ فأحببت أن أراه إلا عنترة[1].

السرقات، التناص، المثاقفة:

تصب هذه المصطلحات في نهر واحد، وإن اختلف النقاد على اسم المصطلح، بسبب اختلاف المكان أو الزمان أو التوجهات النقدية، ويرى رجاء عيد ضرورة نفي المصطلح التراثي الباهت :السرقة، وهذه الشذرة أدنى مراتب التناص[2].

ولكنه نسي مصطلحات أخرى كثيرة ومتعددة في دلالاتها؛ كالأخذ والنقل والنسخ والقلب والاحتذاء والنظر بأنواعه والسلخ والإغارة والاجتذاب، والتركيب وفتح المعنى والتلفيق والاجتلاب[3].

وأعتقد أن مصطلح السرقة، عبر عنه بهذا الاسم عند النقاد القدماء من منظور ديني، فقد ساوى القدماء بين سرقة الشيء المادي وبين السرقة الشعرية.

وقد عرض جيرار جينيت، حسب نموذج لكريستيفا، صيغة جذرية وحيدة للتناص: «يتعلق مفهوم عبر التناصية بدرجة كبيرة بالوجه العالمي للأدب، مما يضع النص في علاقة مع نصوص أخرى بصورة واعية أو غير واعية، وهنالك أشكال للعلاقة منها يحدد مفهوم عبر التناصية علاقة الحضور المشترك بين نصين أو أكثر عن طريق الاستشهاد، أو السرقة الأدبية، أو التلميح[4]».

ولم يكن شعر عنترة بمنأى عن النظر إليه في هذه القضية، ولكنّ الروايات تشير إلى أنّ الآخرين قد تأثروا به، سوى خبر واحد في حلية المحاضرة، زعم فيه أنّ عنترة قد انتحل قول بشر بن شلوة التغلبي، وهو:

نبئت عمراً غير شاكر نعمتي ... والكفر مخبثة لنفس المنعم

(١) الأغاني: ٨/٣٩٠، ولباب الآداب:٢١٦، ٢١٧.

(٢) مجلة علامات في النقد، النادي الأدبيبجدة، ج:١٨، مجلد٥، تاريخ: ١٩٩٥م.

(٣) النقد في رسائل النقد الشعري: ٣٣٧-٣٣٩.

(٤) مفهومات في بنية النص: ١٠٩.

فلو كان يفنى الشِّعر أفناه ما قرت ... حياضك منه في العصور الذّواهب

ولكنّه صوب العقول إذا انجلت ... سحائب منه، أعقبت بسحائب

فيقول: وما حبيبكم هذا؟ فيقول: شاعرٌ ظهر في الإسلام. وينشده شيئاً من نظمه: فيقول: أمّا الأصل فعربيٌّ، وأمّا الفرع فنطق به غبيٌّ، وليس هذا المذهب على ما تعرف قبائل العرب. فيقول، وهو ضاحكٌ مستبشرٌ: إنّما ينكر عليه المستعار، وقد جاءت العارية في أشعار كثيرٍ من المتقدّمين، إلا إنها لا تجتمع كاجتماعها فيما نظمه حبيب بن أوس[1]».

لقد قابل أبو العلاء المعري بين مذهبين: الأول مطبوع على مذهب الأوائل؛ ويمثله شعر عنترة، والثاني مذهب الصنعة وتجلياتها، ويمثله شعر أبي تمام في توليده المعاني والإبعاد في الاستعارة لعدم مناسبة المستعار منه للمستعار له.

كما أشاد كثير من النقاد القدماء بصورة شعرية وردت في شعر عنترة، وهي قوله :

وخلا الذباب بها فليس ببارح ... غرداً كفعل الشارب المترنم

هزجاً يحك ذراعه بذراعه ... قدح المكب على الزناد الأجذم[2]

فقد عده ابن قتيبة مما سبق إليه ولم ينازع فيه[3]. وجعله ابن سنان من التشبيه المختار[4]. وقال ابن طباطبا هو من تشبيه الشيء بالشيء حركة وهيئة[5] وغيرهم كثير ممن جعل هذا التشبه من أفخم التشبيهات، فهو من التشبيهات العقم التي لم يأت بمثله شاعر قديم ولا محدث.

ونعتقد أنّ المقصود بالذباب هو النحل حتى يتوافق السياق مع الروضة، فالضمير (الهاء) في (بها) عائد إليها؛ وذلك في قوله :

أو روضة أنفاً تضمن نبتها ... غيث قليل الدمن ليس بمعلم[6]

ويقوم جمال التشبيه على فرادته، فلم يتناوله أحد من الشعراء، وعلى التصوير الحسي الحركي من جهة أخرى؛ فرحيق الأزهار يشبه الخمر، وتأثير الرحيق على النحل كتأثير الخمرة على شاربها، فهو طرب يغني، كما يغني النشوان السكران، وهو من فرحه يحرك جناحيه؛ وحركته تشبه حركة رجل قطعت يداه، وهو مكب على قدح زناد ناره.

(١) رسالة الغفران: ٣٢٣-٣٢٤.

(٢) ديوان عنترة: ١٩٠.

(٣) الشعر والشعراء: ١/٢٥٣.

(٤) سر الفصاحة: ٢٣٧.

(٥) عيار الشعر: ٢٩.

(٦) ديوان عنترة: ١٨.

النقد الأخلاقي :

وهو نقد ضمني نقلته كثير من المصادر الأدبية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه قال في بيت عنترة:

ولقد أبيت على الطّوى وأظلُّه حتى أنال به كريم المأكل

ما وصف لي أعرابيّ قطُّ فأحببت أن أراه إلا عنترة[1].

السرقات، التناص، المثاقفة:

تصب هذه المصطلحات في نهر واحد، وإن اختلف النقاد على اسم المصطلح، بسبب اختلاف المكان أو الزمان أو التوجهات النقدية، ويرى رجاء عيد ضرورة نفي المصطلح التراثي الباهت :السرقة، وهذه الشذرة أدنى مراتب التناص[2].

ولكنه نسي مصطلحات أخرى كثيرة ومتعددة في دلالاتها؛ كالأخذ والنقل والنسخ والقلب والاحتذاء والنظر بأنواعه والسلخ والإغارة والاجتذاب، والتركيب وفتح المعنى والتلفيق والاجتلاب[3].

وأعتقد أن مصطلح السرقة، عبر عنه بهذا الاسم عند النقاد القدماء من منظور ديني، فقد ساوى القدماء بين سرقة الشيء المادي وبين السرقة الشعرية.

وقد عرض جيرار جينيت، حسب نموذج لكريستيفا، صيغة جذرية وحيدة للتناص: «يتعلق مفهوم عبر التناصية بدرجة كبيرة بالوجه العالمي للأدب، مما يضع النص في علاقة مع نصوص أخرى بصورة واعية أو غير واعية، وهنالك أشكال للعلاقة منها يحدد مفهوم عبر التناصية علاقة الحضور المشترك بين نصين أو أكثر عن طريق الاستشهاد، أو السرقة الأدبية، أو التلميح[4]».

ولم يكن شعر عنترة بمنأى عن النظر إليه في هذه القضية، ولكنّ الروايات تشير إلى أنّ الآخرين قد تأثروا به، سوى خبر واحد في حلية المحاضرة، زعم فيه أنّ عنترة قد انتحل قول بشر بن شلوة التغلبي، وهو:

نبئت عمراً غير شاكر نعمتي والكفر مخبثة لنفس المنعم

(١) الأغاني: ٨/٣٩٠، ولباب الآداب:٢١٦، ٢١٧.

(٢) مجلة علامات في النقد، النادي الأدبيجدة، ج:١٨، مجلد٥، تاريخ: ١٩٩٥م.

(٣) النقد في رسائل النقد الشعري: ٣٣٧-٣٣٩.

(٤) مفهومات في بنية النص: ١٠٩.

والبيت هو من الأبيات المنتخبة والمشهورة لعنترة، ويبدو أنّ هذا هو السبب الذي دفع المتعصبين من رواة القبائل وغيرهم إلى ذلك[1].

وقال صاحب ديوان المعاني: «ومن البارع قول عنترة:

وإذا سكرتُ فإنني مستهلكٌ ... مالي وعرضي وافرٌ لم يُكلَمِ

وإذا صحوتُ فما أقصر عن ندى ... وكما علمتِ شمائلي وتكرُّمي

أخذه البحتري فزاد عليه في قوله:

وما زلتَ خلاً للندامى إذا انتشوا ... وراحوا بدوراً يستحثونَ أنجما

تكرَّمتَ من قبلِ الكؤوس عليهم ... فما اسطعنَ أن يحدثن فيك تكرُّما

والزيادة أن عنترة ذكر أنه يستهلك ماله إذا سكر، والبحتري ذكر أنه تكرم قبل الكؤوس فيبالغ حتى لا تستطيع الكؤوس أن تزيده تكرماً[2]».

وكذلك؛ فقد أخذ معنى هذين البيتين حسان بن ثابت وقصر في أخذه، قال:

ونشربها فتتركنا ملوكاً ... وأُسداً ما ينهنهنا اللقاء

فوفى غيره صفة حاله في الصحو والسكر، وأتى حسان بصفة حالهم في السكر حسب فنقص المعنى، لانّه قد يُظنّ بهم البخل إذا صحوا، لأنّ من شأن الخمر أن تُسخّي البخيل وتشجع الجبان[3].

ومما أورده الآمدي في أخذ أبي تمام من عنترة، قال: «وقال عنترة:

فشككت بالرمح الطويل ثيابه ... ليس الكريم على القنا بمحرم

أخذه أبو تمام فقال:

يحملن كل مدجج، سمر القنا ... بإهابه أولى من السربال

قال ذلك لأنه ظن أن عنترة أراد الثياب نفسها، وإنما أراد عنترة بقوله «ثيابه» نفسه[4]».

وفي قول النامي:

ليتَ المَدائحَ تَسْتَوفي مَناقِبهُ ... فما كُلَيبُ وأهلُ الأعْصُرِ الأولِ

تُمسي الأمانيُّ صَرْعى دونَ مَبْلَغها ... فما يَقُولُ لشيء ليتَ ذَلكَ لي

(١) الشعراء نقاداً: ١٢٧.
(٢) ديوان المعاني: ٣١٧.
(٣) مواد البيان: ٢٩٤-٢٩٥.
(٤) الموازنة بين أبي تمام والبحتري: ٧٢.

قال ابن جني: «أي دون أن تبلغ إلى قلب فتستمليه، أو لسانه فتجري عليه».

وقال ابن فورجة: «يريد أنه مسلط على الأيام ما لك الرقاب والأموال، فما يتمنى شيئاً لأنه كلما رأى نفيساً كان له أو ما هو خير منه، وكان في قوله هذا نظر إلى قول عنترة:

ألا قَاتَلَ اللّهُ الطُّلولَ البَواليا ... وقَاتَلَ ذِكراكَ السنين الخَواليا

وقِيلَك للشَّيء الذي لا تَنالُه ... إذا مَا حَلا في العَينِ يا ليتَ ذالِيا»[1]

ومن هذا الباب حسن الاتباع، قال ابن أبي الإصبع: «وهو أن يأتي المتكلّم إلى معنى اخترعه غيره فيحسن اتباعه فيه، بحيث يستحقه بوجه من وجوه الزيادات التي وجب للمتأخر استحقاق معنى المتقدم[2]».

وقد ذكر اتباع أبي تمام قول عنترة :

فازور من وقع القنا بلبانه ... وشكا إلي بعبرة وتحمحم[3]

وقال: «ومن أحسن ما سمعت في حسن الاتباع اتباع منصور الفقيه المصري رحمه الله تعالى عنترة في قوله:

إني أمرؤ من خير عبس منصبا ... شطري، وأحمي سائري بالمنصل

فإن الفقيه قال في شريف سبه وكان شريفاً من جهة أبيه دون أمه:

من فاتني بأبيه ... ولم يفتني بأمه

ورام شتمي ظلماً ... سكتُّ عن نصف شتمه

فإن هذا الفقيه رحمه الله تعالى أحسن غاية الإحسان من وجوه: أحدها الإيجاز، فإنه عمل معنى عنترة الذي جاء به بيت من تام الكامل، المركب من اثنين وأربعين حرفاً في بيت من المجتث مركب من ستة وعشرين حرفاً»[4].

وهكذا نرى أنّ بعض الشعراء قد نظروا في شعر عنترة، فأخذوا بعض معانيه، فمنهم من زاد في المعنى، فأحسن، ومنهم من قصر في أخذه.

ومما تقدم نستنتج أنّ القدماء قد اهتموا بعنترة كشخصية تاريخية واقعية إلى أن تطورت في الخيال العربي المعاصر إلى شخصية أسطورية ترمز إلى تماهي الفروسية الشجاعة مع الحب النقي العفيف.

---

(١) تفسير أبيات المعاني من شعر أبي الطيب: ١٨٢.

(٢) تحرير التحبير: ٤٧٥.

(٣) تحرير التحبير: ٤٨٨.

(٤) تحرير التحبير: ٤٧٩.

وكذلك كان شعر عنترة مثار اهتمامهم، فشعره يحمل كثيراً من الظواهر اللغوية والسمات الأسلوبية ذات الملامح الجمالية، فوظفوه في اتجاهين أساسيين: الاتجاه النفعي في القضايا اللغوية والتاريخية والمعرفية وكذلك في السمات الأسلوبية البلاغية كحسن الالتفات، والخروج والتقسيم والافتنان والتشبيه.

وهو في المنظور النقدي شاعر فحل مطبوع أخلاقي، تميزت لغته الشعرية بالبساطة والوضوح وتراكيبه بقوة الرصف وبعض قصائده بالوحدة العضوية، حتى غدا شعره قريباً من قلوب المتلقين، كما قُدِّم في بعض أقواله على طرفة، والبحتري، وكذلك، فقد تثاقف بعض الشعراء مع شعره كالبحتري وحسان بن ثابت وأبي تمام والنامي ومنصور الفقيه المصري.

وبذلك؛ فقد برزت صورة عنترة بشقيها التاريخي الإنساني من جهة أولى، وفي البراعة والتميز الشعري من جهة أخرى.

المصادر والمراجع :

١ــ الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة :محمد بن علي الجرجاني، د. عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، ميسان الأوبرا، ١٤١٨ه١٩٩٧م.

٢ــ الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٤ه ١٩٩٤م.

٣ــ بهجة المجالس وأنس المجالس: ابن عبد البر القرطبي، تحقيق محمد مرسي الخولي، مراجعة عبد القادر القط، دار الكتاب العربي، ١٩٦٢.

٤ــ ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان ومعه كتاب البديع :محمد عبد المنعم خفاجي، دار العهد الجديد، ١٣٧٨ه ١٩٥٨م.

٥ــ تاريخ النقد الأدبي عند العرب: د. احسان عباس، دار الأمانة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١ه ١٩٧١م.

٦ــ تصحيح التصحيف وتحرير التحريف: الصفدي، تحقيق السيد الشرقاوي، مراجعة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٧ه ١٩٨٧م.

٧ــ تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر: ابن أبي الإصبع، تح: د. حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ١٣٨٣ه.

٨ــ تفسير أبيات المعاني من شعر أبي الطيب: أبو المرشد المعري، تح: مجاهد محمد الصواف ود. محسن غياض عجيل، دار المأمون للتراث، دمشق بيروت، ١٣٩٩ ه – ١٩٧٩م.

٩ــ جمهرة أشعار العرب: أبو زيد القرشي، د. عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٥ م.

١٠ـ جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري، ضبط وتنسيق د. أحمد عبد السلام وأبو هاجر محمد سعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م.
١١ـ ديوان عنترة، كرم البستاني، دار صادر، بيروت.
١٢ـ ديوان المعاني: أبو هلال العسكري، مكتبة القدس، القاهرة، ١٩٨٨ م.
١٣ـ الرحلة في القصيدة الجاهلية: د. وهب رومية، مؤسسة الرسالة، دمشق ،١٤٠٢ هـ ـ١٩٨٢م، ط٣.
١٤ـ رسائل الثعالبي: أبو منصور الثعالبي، تقديم علي الخاقاني.
١٥ـ رسالة الغفران: أبو العلاء المعري، تح: بنت الشاطئ، ١٣٩٧ هـ ـ١٩٧٧ م، ط٣.
١٦ـ زهر الآداب وثمر الألباب: ضبط د. زكي مبارك، دار الجيل بيروت، ط ٤.
١٧ـ السبع معلقات: د.عبد الملك مرتاض، اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٨ م.
١٨ـ سر الفصاحة: ابن سنان الخفاجي، د. داود الشوابكة، دار الفكر عمان، ٢٠٠٦ م.
١٩ الشعراء نقاداً: د.عبد الجبار المطلبي، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٦ م، ط ١.
٢٠ـ الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة ١٤١٨ هـ، ١٩٨٨م، ط٢.
٢١ـ الصاحبي في فقه اللغة: ابن فارس، تح: السيد صقر، مصر ١٩٧٧ م.
٢٢ـ طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي، تح: محمود شاكر، دار المدني بجدة، ١٩٥٧ م.

٢٣ـ العقد الفريد: ابن عبد ربه الأندلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩ م، ط٣.
٢٤ـ عيار الشعر: ابن طباطبا، تح: د. عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم، الرياض ١٤٠٥ هـ-١٩٨٥ م.
٢٥ الفصول والغايات: أبو العلاء المعري، تح: محمود حسن زناتي، المكتب التجاري، بيروت ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٨ م.
٢٦ـ فقه اللغة وأسرار العربية: الثعالبي، شرح وتعليق د. ديزيزه سقال، بيروت ١٩٩٩م، ط ١.
٢٧ـ قراءة جديدة لتراثنا النقدي، النادي الأدبي بجدة، ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠ م.
٢٨ـ قواعد الشعر: ثعلب، دار المعرفة بمصر، ١٩٦٦م.
٢٩ الكامل في اللغة والأدب: المبرد، مكتبة المعارف، بيروت -لبنان.
٣٠ـ لسان العرب.

٣١ــ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير، تح: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، دار نهضة مصر القاهرة.
٣٢ــ المحاسن والمساوئ: إبراهيم بن محمد البيهقي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة نهضة مصر ١٣٨٠ ه – ١٩٦١ م.
٣٣ــ المحيط في اللغة.
٣٤ــ المصباح في المعاني والبيان والبديع: ابن الناظم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢ ه– ٢٠٠١ م.
٣٥ــ المعاني الكبير: ابن قتيبة الدينوري، حيدر آباد – الهند – مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٩٤٩ م، ط ١.
٣٦ــ معاهد التنصيص على شواهد التلخيص: تح: محمد محي عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت ١٣٦٧ ه – ١٩٤٧ م.
٣٧ــ معجم العين.
٣٨ــ مفهومات في بنية النص: ترجمة د. وائل بركات، دار معد، دمشق ١٩٩٦ م.
٣٩ــ مواد البيان: علي بن خلف الكاتب، تح: د. حاتم صالح الضامن، دار البشائر، دمشق – سورية ١٤٢٤ ه ٢٠٠٣ م، ط١.
٤٠ــ الموازنة بين أبي تمام والبحتري: الآمدي، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت ١٣٦٣ ه– ١٩٤٤ م.
٤١ــ النقد في رسائل النقد الشعري: د. حسين الزعبي ،دار الفكر، دمشق ١٤٢٢ ه–٢٠٠١ م، ط١.
٤٢ــ الوساطة بين المتنبي وخصومه: علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مطبعة البابي الحلبي والقاهرة ١٣٨٦ه – ١٩٦٦ م.

المجلات والصحف :

١ مجلة علامات في النقد، د. رجاء عيد، النادي الأدبي بجدة، ج١٨، مجلد: ٥. تا :١٩٩٥.
٢ مصطلحات نقدية في نعوت الشعراء، الأسبوع الأدبي، د. حسين علي الزعبي، اتحاد الكتاب العرب، العدد، ٩٠٦.

طاش كبري زاده
في خدمة التراث العرب
٩٠١ هـ - ١٤٩٥ م - ٩٦٨ هـ - ١٥٦١ م)

أ. د. عبد الإله نبهان (*)

طاش كبرى زادة[١] من أبرز العلماء الموسوعيين في الدولة العثمانية، عُرف على نطاق واسع بكتابه «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم» ولا يزال كتابه مرجعاً في مجالات البحث التراثي حتى يومنا هذا، وسنتناول في بحثنا هذا التعريف بطاش كبـري زادة وبكتابه المذكور وببعض آثاره الأخرى.

طاش كبري زادة هو أبو الخير أحمد بن مصلح الدين مصطفى طاش كبري زادة عصام الدين.

ترجم طاش كبرى زادة لنفسه في كتابه «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانيـة»[٢] وبناءً عليه يمكن أن نورد تعريفاً مستخلصاً عنه.

(*) أستاذ في جامعة البعث – قسم اللغة العربية، وعضو مجمع اللغة العربية.

(١) طاش كبرى: نسبة إلى قرية قريبة من قسطموني في الأناضول.

(٢) الشقائق النعمانية: ٣٢٥.

ولد في بروسة في ١٤ ربيع الأول سنة ٩٠١ هـ (٣ ديسمبر ١٤٩٥ م) وبها نشأ، ولما بلغ سن التمييز انتقل مع أهله إلى بلدة «أنقرة» وهناك شرع في قراءة القرآن العظيم، وفي هذه المدّة لقّبه والده بـ «عصام الدين» وكناه بأبي الخير. لمّا ختم القرآن الكريم انتقل مع والده إلى مدينة «بروسة» وهناك علمه والده اللغة العربية، وسافر والده إلى مدينة قسطنطينية وسلّمه إلى العالم العامل «علاء الدين» الملقّب باليتيم، وقرأ عليه مختصراً في الصرف مسمى بـ «المقصود»[١] كما قرأ مختصر عز الدين الزنجاني ومختصر مراح الأرواح[٢]، وقرأ عليه مختصر المئة ــ أي العوامل المئة ــ[٣] للشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني، وكتاب «المصباح»[٤] للإمام المطرزي، وكتاب «الكافية في النحو»[٥] لابن الحاجب. ثم شرع مع أخيه نظام الدين محمد في قراءة كتاب «الوافية في شرح الكافية»[٦] في النحو، قال: ولما بلغنا مباحث المرفوعات جاء عمي قوام الدين قاسم إلى مدينة بروسة وصار مدرساً بمدرسة مولانا خسرو، وهناك قرأنا عليه من مباحث المرفوعات إلى مباحث المجرورات، وعند ذلك مرض أخي مرضاً مزمناً والتمس مني أن أتوقف إلى أن يبرأ، فتوقفت لأجله، فقرأت في تلك المدة على عمي كتاب الهارونية[٧] في الصرف وألفية ابن مالك في النحو[٨]، ولما أتممت حفظها توفي أخي في سنة ٩١٤هـ. فشرعت في قراءة ضوء المصباح[٩] على عمي فقرأته من أوله إلى آخره وكتبت ذلك الكتاب وصححته غاية التصحيح والإتقان. ثم قرأت عليه من المنطق «مختصر إيساغوجي» مع شرحه لحسام الدين الكاتي[١٠] وقرأت عليه أيضاً بعضاً من شرح الشمسية للعلامة الرازي.[١١]

(١) (المقصود) يبدو أنه متن في التصريف كان متداولاً في مجالس التعليم. ولم أقف على مؤلفه غير أن عز الدين الزنجاني عبد الوهاب بن إبراهيم تـ٦٥٥ هـ صنف له مختصراً.

(٢) مراح الأرواح في التصريف لأحمد بن علي بن مسعود وقد اختصره الزنجاني (تـ ٦٥٥ هـ).

(٣) العوامل المئة لعبد القاهر الجرجاني (تـ ٤٧١ هـ).

(٤) المصباح في النحو للمطرزي ناصر بن عبد السيد (تـ ٦١٠ هـ).

(٥) الكافية في النحو. مختصر نحوي موجز جداً لابن الحاجب عثمان بن عمر (تـ ٦٤٦ هـ).

(٦) الوافية في شرح الكافية لابن الحاجب.

(٧) الهارونية: الهارونية في التصريف لنجم الدين عمر بن الهروي.

(٨) **ألفية ابن مالك** = الخلاصة الألفية لابن مالك تـ ٦٧٢ هـ.

(٩) ضوء المصباح في النحو للعصام الأسفراييني إبراهيم بن محمد تـ ٩٤٥ هـ.

(١٠) حسام الدين الكاتي: حسن الكاتي تـ ٧٦٠ هـ، عالم بالمنطق من آثاره «شرح إيساغوجي» في المنطق.

(١١) الشمسية: متن مختصر في المنطق لنجم الدين علي بن عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبي تـ ٦٧٥هـ ؟ ألفها لشمس الدين محمد وسمّاها بالنسبة إليه وعليها شروح كثيرة. وقد شرحها قطب الدين محمد المعروف بالقطب التحتاني تـ ٧٦٦ هـ ووضع السيد الشريف الجرجاني (تـ ٨١٦ هـ) حاشية على هذا الشرح سماها: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية.

وفي هذه الأثناء رجع والده من القسطنطينية إلى مدينة بروسة وصار مدرساً بحسينية أماسية ولما ذهبوا إليها قرأ على والده شرح الشمسية من أول الكتاب إلى آخره مع حواشي السيد الشريف[1]. ثم قرأ عليه شرح العقائد للعلامة التفتازاني مع حواشي المولى الخيالي عليه[2]. ثم قرأ على والده كتاب «هداية الحكمة» لمولانا زادة مع حواشي المولى خواجة زاده زاده عليه.[3] ثم قرأ عليه «شرح آداب البحث» لمولانا مسعود الرومي[4]، ثم قرأ عليه «شرح الطوالع» للعلامة الأصفهاني[5]، من أوله إلى آخره مع حواشي السيد الشريف عليه، ثم قرأ عليه بعض المباحث من حاشية شرح المطالع للسيد الشريف قراءة تحقيق وإتقان[6]، قال: ثمّ قال لي ــ أي والده ــ: إني قضيت ما عليّ من حقّ الأبوّة فالأمر بعد ذلك إليك، وما أقرأني بعد ذلك شيئاً.

ثم قرأ على خاله «حواشي شرح التجريد»[7] للسيد الشريف، من أول الكتاب إلى مباحث الوجوب والإمكان قراءة تحقيق وإتقان. ثم قرأ على العالم محيي الدين الفناري كتاب «شرح المفتاح»[8] للسيد الشريف من أول مباحث المسند إلى آخر مباحث الفصل والوصل.

ثم قرأ على العالم المولى محيي الدين سيدي محمد القوجوي كتاب «شرح المواقف»[1] للسيد الشريف من أول الإلهيات إلى مباحث النبوّات قراءة تحقيق وإتقان، وقرأ عليه أيضاً تفسير سورة النبأ من «الكشاف»[2].

(١) انظر الحاشية السابقة.

(٢) العقائد النسفية للإمام عمر بن محمد النسفي (تـ ٥٣٧ هـ) وقد شرحها العلامة سعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر (تـ٧٩٣ هـ) وقد وضع عليه الخيالي أحمد بن موسى شمس الدين تـ ٨٦٢ حاشية. وهي مطبوعة مع الشرح.

(٣) هداية الحكمة متن مرتب على ثلاثة أقسام، الأول في المنطق والثاني في الطبيعي والثالث في الإلهي وضعه الشيخ أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري تـ ٦٦٣ هـ أمّا ملاّ زاده المشار إليه فشرح الكتاب ما عدا المنطق.

(٤) ذكره في مفتاح السعادة١: ٣٠٤.

(٥) الطوالع في علم الكلام للإمام البيضاوي عبد الله بن عمر (تـ ٦٨٥ هـ) وقد شرحه الإمام محمود بن عبد الرحمن شمس الدين الأصفهاني (تـ ٧٤٩ هـ) بكتاب سماه: مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار ووضع السيد الشريف (تـ ٨١٦ هـ) حاشية على هذا الشرح.

(٦) **المطالع** = مطالع الأنوار للأرموي محمود بن أبي بكر الأرموي (تـ ٦٨٢ هـ) وهو كتاب في المنطق والحكمة وضع عليه السيد الشريف (تـ ٨١٦ هـ) شرحاً أو حاشية.

(٧) التجريد هو كتاب (تجريد العقائد) لنصير الدين الطوسي محمد بن محمد بن الحسن (تـ ٦٧٢ هـ) وقد شرحه السيد الشريف وهو كتاب في علم الكلام.

(٨) **المفتاح** = مفتاح العلوم للسكاكي يوسف بن أبي بكر (تـ ٦٢٦ هـ) وله شروح عديدة.
أما الفناري فهو محيي الدين بير محمد ابن المولى علاء الدين الفناري. له حاشية على شرح الهداية.
توفي سنة ٩٥٤ هـ أو ٩٥٥ هـ ــ الشقائق النعمانية ٢٩١.

ثم قرأ على العالم المولى بدر الدين محمود بن قاضي زادة الرومي الشهير بميرم جلبي كتاب «الفتحية»[٣] للمولى علي القوشجي من الهيئة.

ثم قرأ على الشيخ محمد التونسي مولداً المغوشي[٤] شهرة بعضاً من «صحيح البخاري»[٥] ونبذاً من كتاب «الشفاء»[٦] للقاضي عياض.

وقرأ عليه أيضاً علم الجدل وعلم الخلاف، وباحث معه في العلوم العقلية والعربية فأجازه إجازة ملفوظة مكتوبة أن يروي عنه التفسير والحديث وسائر العلوم وجميع ما يجوز له ويصح عنه رواية مع العلم أن شيخه هذا يروي عن شيخه وليّ الله شهاب الدين أحمد البكي المغربي[٧] وهو يروي عن شيخه حافظ المشرقين أمير المؤمنين في الحديث شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني ثم المصري.[٨]

ونال من والده الإجازة بالتفسير والحديث ونال من شيخه محيي الدين القوجوي الإجازة بالتفسير والحديث.[٩]

وفي عام ٩٣١ هـ في نهاية رجب/ أصبح مدرّساً بمدرسة ديمهتوقه (ديمة طوقا) وهناك درّس «المطوّل على التلخيص»[١٠] من أول قسم البيان إلى مباحث الاستعارة، كما درّس «حواشي شرح التجريد»[١١] من أول الكتاب إلى آخر مباحث الأمور العامة، كما درّس «شرح الفرائض»[١٢] للسيد الشريف.

(١) **المواقف:** كتاب المواقف في علم الكلام للعلاّمة عضد الدين الإيجي عبد الرحمن بن أحمد تـ ٧٥٦ هـ وقد شرحه عدة علماء منهم السيد الشريف الجرجاني والقوجوي تـ ٩٥٠ هـ. الشقائق النعمانية: ٢٤٥.

(٢) **الكشاف:** الكشاف عن حقائق التنزيل للزمخشري محمود بن عمر (تـ ٥٣٨ هـ).

(٣) الفتحية: كتاب في علم الهيئة (الفلك) لعلي بن محمد القوشجي.

(٤) محمد التونسي. وفي الشقائق: الغوثي شهرة. الشقائق ٢٦٩.

(٥) صحيح البخاري = الجامع الصحيح لمحمد بن إسماعيل البخاري (تـ ٢٥٦ هـ).

(٦) الشفاء = الشفا بتعريف حقوق المصطفى للإمام الحافظ أبي الفضل عياض بن موسى القاضي اليحصبي (تـ ٥٤٤ هـ).

(٧) أحمد البكي المغربي له ذكر في الكواكب السائرة في ترجمة محمد بن محمد بن مغوش.

(٨) ابن حَجَر: = أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني أبو الفضل، شهاب الدين (تـ ٨٥٢ هـ).

(٩) القوجوي (تـ ٩٥٠ هـ) – الشقائق النعمانية ٢٤٥.

(١٠) المطوّل على التلخيص: وهو شرح للسعد التفتازاني على كتاب التلخيص في علوم البلاغة للقزويني جلال الدين محمد بن عبد الرحمن تـ ٧٣٩ هـ.

(١١) انظر الحاشية رقم ٢٠.

(١٢) الفرائض: كتاب الفرائض للطحاوي أحمد بن محمد بن سلامة (تـ ٣٢١ هـ) وشرحه السيد الشريف.

ــ وفي أول شهر رجب سنة ٩٣٣ هــ انتقل مدرساً بمدرسة المولى الحاج حسن بمدينة قسطنطينية، وهناك درّس كتاب «شرح الوقاية»[١] لصدر الشريعة كما درّس كتاب «شرح المفتاح»[٢] للسيد الشريف، ودرّس أيضاً كتاب «حواشي التجريد»[٣] وفي أثناء ذلك قام بنقل كتاب «المصابيح من الحديث»[٤] من أوله إلى آخره مرتين.

قال: «وبعد إتمامه توفي المولى الوالد رحمه الله تعالى بمدينة قسطنطينية وقت الضحوة من اليوم الثاني عشر من شهر شوّال لسنة خمس وثلاثين وتسعمئة».

ــ ثم صار مدرساً بإسحاقية أسكوب في أوائل شهر ذي الحجة لسنة ٩٣٦ هــ فارتحل إليها، وفيها نقل كتاب «المصابيح» من أوّله إلى آخره، وكتاب «المشارق»[٥] من أوله إلى آخره في شهر رمضان. وقام بتدريس كتاب «التوضيح»[٦]وكتاب «شرح الوقاية» لصدر الشريعة وكتاب «شرح الفرائض»[٧]للسيد الشريف وكتاب «شرح المفتاح»[٨] ثم ارتحل إلى مدينة القسطنطينية وصار بها مدرّساً بمدرسة «قلندرخانة» في ١٧ شوال لسنة ٩٤٢ هــ ونقل كتاب «المصابيح»[٩] من أوله إلى كتاب البيوع.

ودرس كتاب «المواقف»[١٠] ودرّس بعضاً من كتاب «شرح الوقاية»[١١] لصدر الشريعة، ونبذاً من «شرح المفتاح»[١٢] للسيد الشريف. ثم انتقل إلى مدرسة الوزير مصطفى باشا[١٣]

---

(١) الوقاية لتاج الشريعة: يبدو أنه يريد به وقاية الرواية في مسائل الهداية للإمام برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأول عبيد الله المحبوبي، صنفه لابن بنته صدر الشريعة الثاني عن كشف الظنون ٢: ٢٠٢٠ أما شرحه فهو لصدر الشريعة. وهو كتاب في الفقه. كشف الظنون: ١٠٧٦.

(٢) سبق ذكره في الحاشية (٢١).

(٣) سبق ذكره في الحاشية (٢٠).

(٤) هو كتاب مصابيح السنة للإمام البَغَوي حسين بن مسعود الفراء الشافعي (تـ ٥١٦ هت).

(٥) المشارق = مشارق الأنوار للصاغاني وهو في الحديث. والصاغاني هو الحسن بن محمد رضيّ الدين (تـ ٦٥٠ هــ). وهو مطبوع.

(٦) التوضيح وهو شرح التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري الحنفي وهو صاحب التنقيح وشرحه (تـ ٧٤٧ هــ).

(٧) كتب سبقت الإشارة إليها.

(٨) كتب سبقت الإشارة إليها.

(٩) كتب سبقت الإشارة إليها.

(١٠) كتب سبقت الإشارة إليها.

(١١) كتب سبقت الإشارة إليها.

(١٢) كتب سبقت الإشارة إليها.

(١٣) الوزير مصطفى باشا كان وزيراً للسلطان سليم الأول الذي قتله شرّ قتلة. تاريخ الدولة العثمانية ٧٣.

في ١١/ ربيع الأول٩٤٤ هـ وفيها نقل كتاب «المصابيح»[١] من كتاب البيوع إلى آخر الكتاب، ودرّس قسماً من كتاب «الهداية»[٢] إلى كتاب الزكاة كما درّس بعض المباحث من أول الإلهيات من كتاب «شرح المواقف».

ــ وفي ٤ من ذي القعدة سنة ٩٤٥ هـ نقل إلى «أدرنة» وإلى إحدى المدرستين المتجاورتين وفيها بدأ برواية «صحيح البخاري» ونقل منه مجلدة واحدة من المجلدات التسعة، ودرّس فيها كتاب «الهداية» أو شيئاً منه، كما درّس بعضاً من كتاب «التلويح»[٣].

وفي ٢٣ ربيع الأول لسنة ٩٤٦ نُقل إلى إحدى المدارس الثمان في استانبول، وهناك نقل صحيح البخاري مرتين، كما نقل تفسير سورة البقرة من تفسير البيضاوي. ودرّس قسماً من كتاب «الهداية» وقسماً من كتاب «التلويح».

ــ وفي ١١ شوال /٩٥١هـ/نُقل إلى مدرسة السلطان بايزيد خان[٤] بمدينة أدرنة، وفيها نقل ثلث صحيح البخاري، ودرّس قسماً من كتاب «الهداية» وقسماً من كتاب «التلويح» وكتاب «شرح المواقف» وكتاب «شرح الفرائض» للسيد الشريف.

وفي ٢٦ رمضان ٩٥٢ هـ صار قاضياً بمدينة بروسة ولم يكن راضياً عن ذلك لأنه علق على عمله هذا بقوله: فيا ضيعة الأعمار.

ــ وفي ١٨ رجب/ ٩٥٤ هـ/ عاد إلى أستاذيته في استانبول بإحدى المدارس الثمان، وهناك نقل صحيح البخاري وأتمّه، ودرّس كتاب «الهداية» وكتاب «التلويح» وكتاب «حواشي الكشّاف» للسيد الشريف.

ــ وفي ١٧ شوال/ ٩٥٨ هـ/ صار قاضياً بمدينة القسطنطينية. قال: «واخترمت أشغال القضاء ما كنت عليه من الاشتغال بالعلم الشريف، كان ذلك في الكتاب مسطوراً، وكان أمر الله قدراً مقدوراً».

---

(١) كتب سبقت الإشارة إليها.

(٢) الهداية في الفروع لشيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغياني الحنفي المتوفى سنة ٥٩٣ هـ وهو شرح على متن له سماه «بداية المبتدي» كشف الظنون ٢: ٢٠٣١.

(٣) هناك كتابان :

ــ التلويح في شرح التوضيح في الأصول للصدر الشريعة المحبوبي تـ ٧٤٧ هـ. كشف الظنون ١: ٤٩٦، ٤٩٨.

ــ التلويح إلى كشف حقائق التنقيح في الأصول للسعد التفتازاني.

(٤) بايزيد خان: كان هناك سلطانان بهذا الاسم.

أولهما: بايزيد خان الأول ٧٦١ – ٨٠٥ هـ = ١٣٦٠ – ١٤٠٢ م وثانيهما: بايزيد خان الثاني ٨٥١ – ٩١٨ هـ = ١٤٤٧ = ١٥١٢ م.

ــ وفي ١٧/ ربيع الأول/ ٩٦١أصيب برمدٍ دام شهوراً فقد فيها بصـــره. فقـــام بـــإملاء بعض الأمالي من رسائل ومباحث. وفي يوم السبت من آخر شهر رمضان لسنة ٩٦٥ هــ/ فرغ من إملاء كتابه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية/ بمدينة قسطنطينية وتـــوفي سنة ٩٦٨ هــ = ١٥٦٠ م.

هذا التعريف شبه المفصّل يعرّفنا أن طاش كبري زادة، نشأ على لغته التركية، وأنه تلقّى العربية مبكراً، وبها تلقى علومه، وأنه نشأ في بيئة علمية، أبوه وخاله وعمــه كـــانوا مـــن الأساتذة المدرّسين، وأنه نال عدداً من الإجازات العلمية، وأنه سلخ معظم حياته في التدريس والنسخ «النقل» والتأليف، ويبدو أن عمله في التدريس كان عزيزاً على قلبه، حتى إنه أظهر نفوره من تولّي القضاء، وصار قاضياً على غير إرادة منه، فقد عاش في جوّ أسريّ علمـــي أولاً ثم عاش في جو علميّ مهنيّ ثانياً إلى آخر حياته. وترك جملة من المؤلفـــات ســـنورد أسماءها في آخر هذا البحث وسنعرف بثلاثة منها :

١ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم :

كان ابن النديم محمد بن إسحاق حسب علمنا أولَ مَنْ ألف فهرساً سجّل فيه أسماء الكتـــب التي ظهرت في عصره في جميع العلوم، وقد قسّم الكتب التي ذكرها بحسب موضـــوعاتها، وكان كتابه أول محاولة بيبلوجرافية تصل إلينا، وكان تاريخ وضع هذا الكتاب عام ٣٧٧ هــ واشتمل كتابه على عشر مقالات تشكل الأقسام الرئيسية للمعرفـــة فـــي عصـــره وســـنورد عنواناتها لنرى من بُعد مدى الفرق بينه وبين مفتاح السعادة :

١- علم الخط والكتابة وأدواتها والديانات وعلوم القرآن.
٢- النحو والنحاة.
٣- التاريخ والمؤرخون والنسابون والتراجم (الحكام والولاة والقضاة. ..).
٤- الأدب (الشعر والشعراء).
٥- الكلام والمتكلمون (الفرق الإسلامية والصوفية).
٦- الفقه والفقهاء (المذاهب الفقهية).
٧- الفلسفة والفلاسفة (العلوم الطبيعية).
٨- الأسماء والخرافات والشعوذة والغرائب.
٩- المذاهب والاعتقادات.
١٠-الكيميائيون والصنعويون من الفلاسفة القدماء والمحدثين وكان في كل مقالة يـــذكر أسماء الكتب المؤلفة والمترجمة المعروفة حتى عصره.

وبعد ابن النديم ظهرت طائفة من الكتب خلال العصور جعلت من موضوعات العلوم ومؤلفاتها موضوعاً لها وأشهر العلماء الذين ألفوا في موضوعات العلوم هم :

١- فخر الدين الرازي (تـ ٦٠٦) ألف «حدائق الأنوار في حقائق الأسرار».

٢- الدوّاني جلال الدين محمد بن أسعد (تـ ٩١٨ هـ) ألف كتاباً سمّاه «أنموذج العلوم» ذكر فيه عشرة علوم.

٣- البسطامي عبد الرحمن بن محمد، ألف كتاباً ذكر فيه أقسام العلوم الشرعية والعربية.

٤- التوقاني لطف الله بن حسن (تـ ٩٠٤ هـ) ألف كتاباً جمع فيه نبذاً من العلوم ثم شرحه وسماه «المطالب الإلهية» وهي رسالة في العلوم الشرعية والعربية بلغ فيها نحو مئة علم./ الشقائق ٨: ١٧١.

٥- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (تـ ٩١١ هـ) ألف كتاب «النقاية» جمع فيه ١٤ علماً ثم شرحه وسماه «إتمام الدراية».

وهذه الكتب تقتصر على الحديث عن كل علم من العلوم دون أن تورد أسماء الكتب المتعلقة بكل علم، كما أن كلاً منها لا يتناول جميع العلوم المعروفة في عصره فهي ليست بالشمول والاتساع اللذين كانا عليهما كتاب «الفهرست» الذي سيكون عليه كتاب «مفتاح السعادة».

والكتاب الذي يشبه كتاب مفتاح السعادة على نحو ما مع الفارق الكبير جداً كتاب «إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد» لمحمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري الأكفاني (تـ ٧٤٩ هـ) الذي ذكر في كتابه ستين علماً، وبلغ عدد الكتب التي ذكرها أربعمئة كتاب. ورأى محققو «مفتاح السعادة» أن طاش كبرى زادة قد تأثر بهذه الرسالة «إرشاد القاصد» سواء في شرح الغرض من الكتاب أو في طريقة المعالجة. وقد نقل طاش كبرى زادة أجزاء من هذه الرسالة كما نقل منها تعريفات العلوم.

ويُعد كتاب «مفتاح السعادة» موسوعة في تاريخ العلوم العربية والإسلامية وقد رتبه مصنفه حسب تصنيف المعرفة السائدة في عصره بعد أن بيّن الغرض من كتابه وقدّم له بأربع مقدمات.

- المقدمة الأولى في بيان فضيلة العلم والتعلم والتعليم.
- المقدمة الثانية في شرائط المتعلم ووظائفه.
- المقدمة الثالثة في وظائف المعلم.

- المقدمة الرابعة في بيان النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية (العمل) وفيها بيان أن الكل متفقون على أن السعادة الأبدية والسيادة السرمدية لا تتم إلا بالعلم والعمل وأنهما توأمان.

ثم يأتي: الطرف الأول من الرسالة: في الإرشاد إلى كيفية تحصيل النظر وبدأ بمقدمة في بيان حصر العلوم في الإجمال ثم الشروع في تفصيل كل نوع منها أصولاً وفروعاً.

ومن الجدير بالذكر أن الكتاب بعد ما تقدم سيقسم إلى سبع دوحات. الدوحات الست تقع في الطرف الأول. أما الطرف الثاني فيشتمل على الدوحة السابعة فحسب.

الدوحة الأولى: في بيان العلوم الخطية

وفيها مقدمة وشعبتان

أما المقدمة ففي فضيلة الخط وبيان الحاجة إليه وكيفية وضعه وأما الشعبة الأولى ففي العلوم المتعلقة بكيفية الصناعة الخطية وعلم أدوات الخط.

وبعد أن يتحدث عن هذا العلم يقول ومن المصنفات فيه تصنيف علي بن هلال **بن البواب** البغدادي الذي صنّف (قصيدة رائية) بليغة غاية البلاغة، واستقصى فيها أدوات الكتابة. ويقول: رأيت هذه القصيدة وطالعتها وانتفعت بها. ولا سيما قوله :

وارغبْ لكفّك أن تخطّ بنانُها ... خيراً تخلّفه بدار غرور

فجميع فعل المرء يلقاه غداً ... عند التقاء كتابه المنشور

ثم يتحدث عن قوانين الكتابة، ويذكر من المصنفات فيه كتاب «صبح الأعشى».

وأما الشعبة الثانية فهي فيما يتعلق بإملاء الحروف المفردة:

علم تشكيل بسائط الحروف يلي ذلك الكلام في علم إملاء الخط العربي وعلم إملاء المصحف وعلم خط العروض.

الدوحة الثانية: في علوم تتعلق بالألفاظ وفيها مقدمة وعدة شعب، الشعبة الأولى فيما يتعلق بالمفردات: علم مخارج الحروف مع بعض ما صنف فيه.

ثم علم اللغة وقد **عرّفه** بقوله: وهو علم باحث عن مدلولات جواهر المفردات، وهيئاتها الجزئية التي وضعت تلك الجواهر معها لتلك المدلولات بالوضع الشخصي، وعمّا حصل من تركيب كل جوهر، وهيئاتها الجزئية على وجه جزئي، وعن معانيها الموضوع لها بالوضع الشخصي. **وموضوعه** جواهر المفردات وهيئاتها، من حيث الوضع للدلالة على المعاني الجزئية.

وغايته الاحتراز عن الخطأ في فهم المعاني الوضعية، والوقوف على ما يُفهم من كلام العرب. **ومنفعته:** الإحاطة بهذه المعلومات وطلاقة العبارة وجزالتها والتمكن من التفنن في الكلام، وإيضاح المعاني بالبيانات الفصيحة والأقوال البليغة.

هذا نموذج من تعريفه للعلم وتحديد موضوعه وغايته وبيان منفعته ثم يذكر ما ألف فيه فيذكر كتاب العين ويستطرد إلى ترجمة الخليل (ت ١٧٥ هـ) وذكر مؤلفاته ويذكر كتب علي بن الحسن الهنائي (كراع النمل) (ت ٣٠٩هـ) وكتب ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ)، والفارابي أبي إبراهيم (ت ٣٥٠ هـ) صاحب (ديوان الأدب) وسائر المعجمات مع تراجم موجزة لكل منهم. ثم يذكر المبسوطات في اللغة كاللامع المعلم العجاب الجامع بين المحكم والعباب والقاموس المحيط ولسان العرب وغير ذلك ثم يعود إلى ذكر المختصرات وذكر كتب غريب الحديث. . وهكذا في كل علم من العلوم التي ذكرت في هذه الشعبة وهي بعد علم اللغة: علم الوضع وعلم الاشتقاق وعلم الصرف.

أما الشعبة الثانية التي خصصت لما يتعلق بالمركبات فقد اشتملت على العلوم العربية كالنحو والمعاني والبيان والبديع والإنشاء والمحاضرة والدواوين والتواريخ.

وكانت الشعبة الثالثة في فروع العلوم العربية واشتملت على علوم الطبقات والأمثال والوقائع والترسل وبلغت العلوم التي فيها سبعة وعشرين علماً.

الدوحة الثالثة: وهي في علوم باحثة عما في الأذهان من المعقولات. وفيها مقدمة وشعبتان.

وقد اشتملت الشعبة الأولى على علم المنطق (الميزان) فحسب أما الشعبة الثانية فكانت في علوم تعصم عن الخطأ في المناظرة والدرس واشتملت على علم آداب الدرس، وعلم النظر، وعلم الجدل، وعلم الخلاف.

الدوحة الرابعة: في العلم المتعلق بالأعيان.

وفيها مقدمة وعشر شعب فالشعبة الأولى في العلم الإلهي والثانية في فروع العلم الإلهي والثالثة في العلم الطبيعي والرابعة في فروع العلم الطبيعي والخامسة في فروع العلم الطبيعي وتفرع من هذه الشعبة أربعة عناقيد اشتمل كل عنقود على عدد من العلوم المتصلة بالعلم الطبيعي على نحو ما كالنجوم والكهانة والشعبذة... الخ.

أما الشعبة السادسة فهي في العلوم كالرياضيات والهندسة والهيئة والعدد والموسيقى وجاءت الشعبة السابعة في فروع الهندسة والثامنة في فروع علم الهيئة والتاسعة في فروع علم العدد والعاشرة في فروع علم الموسيقى.

الدوحة الخامسة: في الحكمة العملية وفيها أربع شعب، شعبة علم الأخلاق وشعبة علم تدبير المنزل وشعبة علم السياسة والرابعة في فروع الحكمة العملية: علم آداب الملوك وعلم آداب الوزارة وعلم الاحتساب وعلم قود العساكر والجيوش.

الدوحة السادسة: في العلوم الشرعية

وفيها ثماني شعب

الأولى: علم القراءة

الثانية: علم رواية الحديث

الثالثة: علم تفسير القرآن

الرابعة: علم دراية الحديث

الخامسة: علم أصول الدين (علم الكلام)

السادسة: علم أصول الفقه

السابعة: علم الفقه

الثامنة: في فروع العلوم الشرعية وفيها مطالب سبعة :

١- في فروع علم القراءة.

٢- في فروع علم (رواية) الحديث.

٣- في فروع علم التفسير.

٤- في فروع علم (دراية) الحديث.

٥- في فروع علم أصول الدين.

٦- في فروع علم أصول الفقه.

٧- في فروع علم الفقه.

وكل فرع من هذه الفروع يشتمل على عدة علوم، فالمطلب السابع الذي في علم فروع الفقه يشتمل على: علم الفرائض وعلم الشروط والسجلات وعلم القضاء وعلم معرفة حكم الشرائع وعلم الفتاوى... وكل علم يذكر تعريفه وأهم الكتب المؤلفة فيه.

الطرف الثاني من الرسالة ويشتمل على دوحة واحدة. وهذا الطرف هو في العلوم المتعلقة بالتصفية (العمل) التي هي ثمرة العمل بالعلم.

الدوحة السابعة: في علوم الباطن ولها أربع شعب وهي «العبادات والعادات والمهلكات والمنجيات»[1] وجاءت هذه الدوحة في نحو من ٥٦٠ صفحة استغرقت المجلد الثالث بتمامه،

(١) من المفيد أن نشير إلى أن طاش كبري زادة قد أخذ هذه التسميات من غير تغيير عن كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي.

وكل شعبة تشتمل على مطالب وكل مطلب على أصول وقد يتفرع عن الأصل عدد من المطالب أو الأقسام.

بلغ عدد العلوم التي عرّف بها وذكر أهم كتبها ٣٢٨ ثمانيةً وعشرين وثلاثمئة علم.

وقد اشتمل الكتاب على عددٍ من الغرائب والحكايا والنقول من كتب كثيرة منها ما هو معروف ومنها ما هو مفقود. وقد قدّر حاجي خليفة هذا الكتاب «فاتخذه نموذجاً له» ونقله ريشر سنة ١٩٣٤ – ١٩٣٧ إلى الألمانية، ونقله إلى التركية ابنه كمال الدين بعنوان «موضوعات العلوم» وهو يمثل بحق ازدهار الثقافة العربية ونموها على يد العلماء المسلمين من الأتراك.

هذا وقد صدر هذا الكتاب في القاهرة ٩٦٨ بتحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور وهو تحقيق يخلو من الضبط ويخلو من أي تعليق مفيد وخصوصاً ذكر الكتب التي يذكرها المؤلف، فلا يذكرون أهي محققة مطبوعة أم غير ذلك. ولا يخرّجون حديثاً ولا يترجمون لعلم، فكأنهم يقدمون لك نسخة مخطوطة من الكتاب. والكتاب يستحق تحقيقاً جاداً ورجوعاً إلى مصادره وتخريجاً لما ورد فيه من أقوال وأحاديث وترجمة لأعلامه وتعريفاً بما ذكره من كتب.

٢ ـ الكتاب الثاني الذي سنعرف به على نحو موجز هو كتاب الشقائق النعمانية في علماء الدولة الثمانية :

وهو كتاب في تراجم علماء الدولة العثمانية في عصره ومَنْ كان قبلهم ممن هو قريب منهم قال: وبعد فإني منذ ما عرفت اليمين من الشمال، والمستقيم من المحال، كنت مشغوفاً بتتبّع مناقب العلماء وأخبارهم ومتهالكاً على حفظ مآثرهم وآثارهم، حتى اجتمع من ذلك شيء كثير في الخاطر الفاتر بحيث يمتلئ به بطون الكتب والدفاتر. ولقد دوّن المؤرخون مناقب العلماء والأعيان، مما ثبت بالنقل أو أثبته العيان، ولم يلتفت أحد إلى جمع أخبار علماء هذه البلاد، وكاد لا يبقى اسمهم ووسمهم على ألسن كل حاضر وباد، ولما شاهد هذه الحال بعضٌ من أرباب الفضل والكمال التمس مني أن أجمع مناقب علماء الروم، فأجبتُ إلى ملتمسه مستعيناً بالملك الحيّ القيوم، وأردفت ذكر علماء الشريعة ببيان أحوال مشايخ الطريقة – زاد الله أنوارهم وقدّس أسرارهم – ولقد ذكرت في هذا الكتاب مَنْ بلغ منهم إلى المناصب الجليلة وإن كانوا متفاوتين في العلم والفضيلة... ولما لم أطلع على تاريخ وفيات هؤلاء الأعيان وضعت الرسالة على ترتيب سلاطين آل عثمان. وذكر أنه وضع هذا الكتاب في أيام السلطان سليمان خان ابن السلطان سليم خان.

وقد ترجم في هذا الكتاب لخمسمئة واثنين وعشرين من العلماء والصوفية ورتبهم كما ذكر أعلاه على عهود السلاطين من عثمان حتى سليمان في عشر طبقات. وبآخره ترجمة المؤلف لنفسه. وقد أكمله في (٣٠ رمضان ٩٦٥ هـ) وذكر بروكلمان أن هناك نسخة منه بخط المؤلف في جاريت ٥/٧٠٤ هذا وكانت تراجمه متفاوتة في طولها، وقد يذكر مؤلفات المترجم وسنورد نموذجاً من ترجماته :

قال في ص ٢٤٥ :

(ومنهم العالم العامل الفاضل الكامل المولى محيي الدين محمد بن الشيخ العارف بالله تعالى مصلح الدين القوجوي).

قرأ على علماء عصره، ثم وصل إلى خدمة المولى الفاضل بن أفضل الدين، ثم صار مدرّساً بمدرسة (خواجة خير الدين) بمدينة قسطنطينية وتزوج بنت الشيخ العارف بالله الشيخ محيي الدين القوجوي، ثم غلب عليه داعية الفراغ والعزلة، وترك التدريس، وعيّن له كلّ يوم خمسة عشر درهماً بطريق التقاعد. وكان رحمه الله يستكثر ذلك ويقول: يكفيني عشرة دراهم، ولازم بيته، واشتغل بالعلم الشريف والعبادة. وكان متواضعاً متخشعاً مرضيّ السيرة، محمود الطريقة، وكان محباً لأهل الصلاح، وكان يشتري من السوق حوائجه بنفسه ويحملها إلى بيته بنفسه مع رغبة الناس في خدمته، وهو لا يرضى إلا أن يباشره تواضعاً لله تعالى وهضماً للنفس. وكان يروي التفسير في مسجده ويجتمع إليه أهل البلد، ويستمعون كلامه ويتبركون بأنفاسه، وانتفع به كثيرون. وكتب على تفسير البيضاوي حاشية حاملة جامعة لما تفرّق من الفوائد في كتب التفاسير بعبارات سهلة واضحة لينتفع به المبتدئ. وله شرح الوقاية في الفقه، وشرح الفرائض السراجية وشرح المفتاح للعلامة السكاكي وشرح القصيدة المشهورة بالبردة ومات في سنة خمسين وتسعمئة.

قال رحمه الله تعالى:

إذا أشكل عليّ آية من آيات القرآن العظيم أتوجّه إلى الله تعالى فيتّسع صدري حتى يكون قدر الدنيا، ويطلع فيه قمران لا أدري أنهما أي شيء. ثم يظهر نور، فيكون دليلاً إلى اللوح المحفوظ، فأستخرج منه معنى الآية.

قال رحمه الله: إذا عملت بالعزيمة لا أريد النوم إلا وأنا راقد في الجنة، وإذا عملت بالرخصة لا تحصل لي هذه الحال.

وكانت له محبة عظيمة في هذا العبد الحقير – يعني المؤلف نفسه – وأنه من جملة ما افتخرت به، وما اخترت منصب القضاء إلا بوصية منه. وكان قد أوصاني به، وحكي لي أن واحداً من أصدقائه كان قاضياً ثم ترك القضاء مدة، ثم دخل القضاء ثانياً، وكان رجلاً صالحاً

صدوقاً فسألته عن سبب دخوله ثانياً فقال لي: كان لي عند قضائي مناسبة مع رسول الله ﷺ، وكنت أراه في المنام في كل أسبوع مرة، فتركت القضاء ليحصل لي زيادة تقرّب إليه على ما كان في الأول، فبعد ترك القضاء ما رأيت كما رأيت في حال القضاء. فرأيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إني تركت القضاء ليزيد قربي منكم فلم يقع كما رجوت. قال: قال رسول الله ﷺ: إن المناسبة بيني وبينك أزيد عند القضاء من مناسبتك عند الترك، لأنك عند القضاء تشتغل بإصلاح نفسك وإصلاح أمتي، وعند الترك لا تشتغل إلا بإصلاح نفسك، ومتى زدت في الإصلاح زدتَ تقرّباً مني. قال المولى المرحوم أنا صدّقت كلامه، وكان الرجل صدوقاً، فأوصيك أن تختار القضاء وتصلح نفسك وغيرك. هذا كلامه قدّس سرّه.

هذا نموذج من تراجمه، وكان في مواضع يورد أبياتاً من الشعر مما قاله صاحب الترجمة. وواضح أن كتابه كتب بأسلوب مرسل واضح مفهوم، وقراءة كتابه تدلنا على الكتب التي كانت تقرأ في مجالس العلم آنذاك ككتب التفتازاني والسيد الجرجاني وغيرها.

ونقل محققا مفتاح السعادة أن دائرة المعارف الإسلامية تعتبر هذا الكتاب – الشقائق النعمانية– المصدر الوحيد لرجال الدولة العثمانية، وقد أطلقت على المؤلف لقب (المؤرخ التركي) وقد نقله ريشر مع إضافات وتعديلات وملاحظات إلى الألمانية، كما أنه ترجم إلى التركية.

كما أن بروكلمان وضع مؤلفه في قسم المؤرخين في كتابه تاريخ الأدب العربي مع أن مؤلفاته في العلوم الأخرى لا تقل قيمةً عما كتبه في كتابه «الشقائق» وربما كان السبب أن هذا الكتاب يعد أساسياً في تعرّف علماء الدولة العثمانية في عصره.

٣ - الأثر الثالث: الإنصاف في مشاجرة الأسلاف في اجتماع الاستعارتين التمثيلية والتبعية وعدمه: (١)

هذه الرسالة تناقش قضية جزئية، فإذا كان مفتاح السعادة والشقائق النعمانية يدلّان على معرفة موسوعية شاملة فإن هذه الرسالة تدل على علم دقيق ومعرفة بالجزئيات، وموجز الأمر أن السيد الشريف الجرجاني (تـ ٨١٦هـ) والسعد التفتازاني (تـ ٧٩٣هـ) اجتمعا في حضرة تيمورلنك (٧٣٧ هـ ـــ ٨٠٨ هـ) في سمرقند وتناظرا أمام ملأ من العلماء في قضية اجتماع الاستعارتين التمثيلية والتبعية في عبارة واحدة، فأنكر السيد الشريف ذلك وأجازه السعد التفتازاني، وكانت الجماعة من مؤيدي الشريف في ذلك، ولم ينتصر أحد منهم للتفتازاني، فأراد طاش كبرى زادة إنصاف السعد فألف رسالته هذه التي بين فيها المقصود

(١) وهي رسالة طريفة قمنا بتحقيقها ونشرتها مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق في المجلد ٨٥ والجزء الثالث ص٨٨٩.

بالاستعارة التمثيلية والمقصود بالتبعية ثم بيّن جواز اجتماعهما في عبارة واحدة منتصراً للسعد التفتازاني، وسنذكر هذا الوجه.

انحصر الخلاف في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدىً ۞ من ربهم﴾[البقرة ٢: ٥] فالسيد الشريف أنكر اجتماع الاستعارتين في هذه الآية وذهب طاش كبرى زاده إلى أن الاستعارتين اجتمعتا في هذه الآية. قال: «نلاحظ في حال المهتدي أموراً ثلاثة: **أحدها:** المهتدي، **وثانيها:** الهدى. **وثالثها:** تمكن المهتدي من الهدى واستقراره عليه. وأيضاً نلاحظ في الاستعارة أموراً ثلاثة: **أحدها:** صورة الراكب. **وثانيها:** صورة الركوب **وثالثها:** تمكن الراكب من الركوب واستقراره عليه. وتشبه الأمر المجمل الملحوظ أولاً بالأمر المجمل الملحوظ ثانياً، ثم تستعير الألفاظ الدالة على الهيئة الثانية للهيئة الأولى قصداً إلى المبالغة في التشبيه، فهذه هي الاستعارة التمثيلية المقدرة في الإرادة، ثم تستعير بتبعيتها كلمة (على) المستعملة في الهيئة الثانية للهيئة الأولى فتكون استعارة تبعية تابعة للاستعارة التمثيلية. هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول، وقد تلقاه بالقبول كثير من الفحول».

وهذه الرسالة تدل على تبحره في القضايا الجزئية وعلى علمه الجم بما اشتملت عليه تلك الحواشي الضخمة التي صنفها السيد الشريف والسعد التفتازاني، وهي لا تزال مراجع هامة لعلماء العربية حتى يومنا هذا.

وبذلك ننهي بحثنا الموجز هذا، وقد رأينا تألق الثقافة العربية على يد أحد علماء الدولة العثمانية، وهو واحد من كثيرين تجدر العناية بهم وبآثارهم لنظهر تألق العلوم العربية الإسلامية على يد علماء الدولة العثمانية.

آثار طاش كبري زادة

منسوقة على الحروف

ــ آداب طاش كبرى زادة وكان هو آداب البحث والمحاضرة. انظر المعجم الشامل ٣:٤٧٩.

ــ أجل المواهب في معرفة وجوب الواجب.

ــ الأربعين.

ــ الإنصاف في مشاجرة الأسلاف (ب) (*).

ــ التعريف والأعلام في حل مشكلات الحد التام.

ــ تلخيص تجريد الكلام (ب).

ــ حاشية على تجريد الكلام.

ــ حاشية على حاشية الشريف على التجريد.
ــ الرسالة الجامعة لوصف العلوم النافعة (ب).
ــ رسالة الحمد لله(ب).
ــ رسالة في تحقيق أفعال التفضيل(ب).
ــ رسالة في تفسير آية الوضوء.
ــ رسالة في تفسير قوله تعالى ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾.
ــ رسالة في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق (رسالة في الوضع)(ب).
ــ رسالة الشفاء لأدواء الوباء(ب).
ــ رسالة في علم آداب البحث وشرحها (ب).
ــ رسالة في علم الفرائض مع شرحها (ب).
ــ رسالة في القضاء والقدر(ب).
ــ رسالة في المحاكمة بين سعد الدين والسيد الشريف في قضية خلافية في موضع من المفتاح.(ب).
ــ رسالة في الواو في سورة (الحِجْر ١٥: الآية ٤) (ب).
ــ رسالة مسالك الخلاص في مهالك الخواص في الخلاف بين التفتازاني والجرجاني في كتبهما في الاستعارات المشتقة والمركبة.
ــ روض الدقائق في حضرات الحقائق.
ــ شرح أول الطوالع (الطوالع للبيضاوي).
ــ شرح ديباجة الهداية وديباجة الطوالع.
ــ شرح آداب البحث والمناظرة(ب).
ــ شرح العوامل (من المختصرات).
ــ شرح العوامل المئة.
ــ شرح الفوائد الغياثية.
ــ شرح القسم الثالث من كتاب المفتاح.
ــ الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية(ب).
ــ الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني(ب).
ــ صورة الخلاص في سورة الإخلاص.
ــ طبقات الفقهاء.
ــ عدة الفتاوى(ب).

ــ العناية في تحقيق الاستعارة بالكناية(ب).
ــ غاية التحقيق في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق(*) (ب).
ــ قصيدة إلى أبي السعود(ب).
ــ القواعد الجليات في تحقيق مباحث الكليات(ب).
ــ لذة السمع في استغراق المفرد والجمع.
ــ اللواء المرفوع في حل مباحث الموضوع. يتناول طبيعة العلوم في نفسها وعلاقاتها بعضها ببعض(ب).
ــ مختصر في علم النحو.
ــ المعالم في علم الكلام.
ــ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم(ب).
ــ منية الشبآن في معاشرة النسوان(ب).
ــ نزهة الألحاظ في عدم وضع الألفاظ للألفاظ.
ــ النهل والعلل في تحقيق أقسام العلل(ب).
ــ نوادر الأخبار في مناقب الأخيار(ب).

(*) جعله بروكلمان: رسالة غاية التحقيق.

مراجع البحث

١ـ إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد. محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري المعروف بابن الأكفاني. تحقيق: محمود فاخوري – محمد كمال – د. حسين الصدّيق – مكتبة لبنان – ناشرون – بيروت ١٩٩٨.

٢ـ الأعلام. خير الدين الزِرِكْلي – دار العلم للملايين – بيروت ١٩٧٩.

٣ـ تاريخ الدولة العلية العثمانية. محمد فريد بك المحامي – دار الجيل – بيروت ١٩٧٧.

٤ـ التفتازاني وآراؤه البلاغية. د. ضياء الدين القالش. دار النوادر – دمشق ٢٠١٠.

٥ـ الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية. طاش كبري زادة. دار الكتاب العربي. بيروت ١٩٧٥.

٦ـ الفهرست. للنديم. تحقيق رضا تجدد. طهران ١٩٧١.

٧ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. حاجي خليفة – دار المثنى – بغداد.

٨ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زادة. مراجعة وتحقيق كامل محمد بكري وعبد الوهاب أبو النور. دار الكتب الحديثة– القاهرة ١٩٦٨.

المستدرَك على ديوان أبي تـمّام بشرح التّبريزي

محمد نور رمضان يوسف(*)

أهمية شعر أبي تمّام:

يُعدُّ الشاعر أبو تمَّام حبيب بن أوس الطّائي (١٩٠-٢٣١هـ) أميراً من أمراء البيان، وأحد أشهر شعراء العصر العباسيّ، وأعظمهم شعراً، تبوّأ منزلة سامية في عصره لم يبلُغها غيرُه من الشعراء.

استعان الشاعر أبو تمّام بذكائه المفرِط، وحِدّة شعوره، وقدرته الفائقة على الاستيعاب والحفظ، ومعرفته الدقيقة باللغة العربية وعلومها، وشَغَفه بالشعر العربيّ، وعلمه الواسع به رواية ودراية فاستطاع أن يَنظِم شعراً مُتميّزاً ذا سمات جديدة خاصّة عُدَّت فيما بعد مَذهباً جديداً في الشعر منسوباً إليه، أُطلِق عليه مذهب: (البديع) و(الصَّنعة) و(المعاني)، قال أبو بكر الصُّولي متحدّثاً عن الشاعر أبي تمّام: «وهو رأسٌ في الشعر مُبتدِئ لمذهب سلكه كلُّ مُحسِن بعده، فلم يبلُغه فيه، حتّى قيل: (مذهب الطائي)، وكلُّ حَاذق بعده يُنسَب إليه ويُقفِّي أثَره».(١)

(*) طالب دراسات عليا في جامعة دمشق.

(١) أخبار أبي تمّام للصولي ٣٧. وانظر كتاب البديع لابن المعتز ١، والوساطة للقاضي الجرجاني ١٩-٢٠، ٥٠، ٨٢، والموازنة للآمدي ١/٤-٥، ١٣-١٤.

لذلك كانت لشعر أبي تمّام أهميّةٌ خاصّةٌ، وقد عُنيَ به العلماء جمعاً وشرحاً منذ القِدَم، ويُعَدُّ الصُّولي (ت٣٣٥هـ) أوّل جامع لشعره، ثمّ تَبِعَه عشرة آخرون جمعوا شعره، نصفهم شعراء، وأشهرهم علي بن حمزة الأصبهاني (ت ؟ هـ).(١)

أهم شروح ديوان أبي تمّام:

لم تقتصر جهود العلماء على جمع شعره بل أقبل عدد من كبارهم على دراسته وشرحه كاملاً أو شرح مُشكله، منهم: أبو بكر الصُّولي، وأبو حامد الخَارْزَنْجيّ (ت٣٤٨هـ)، وأبو عليّ القاليّ (ت٣٥٦هـ)، وأبو القاسم الآمدي (ت٣٧٠هـ)، وأبو منصور الأزهريّ (ت٣٧٠هـ)، وأبو عليّ المرزوقيّ (ت٤٢١هـ)، وأبو الرَّيحان الخُوارزْميّ البَيروني (ت٤٤٠هـ)، وأبو العلاء المعريّ (ت٤٤٩هـ)، والأعْلَم الشَّنْتَمَريّ (ت٤٧٦هـ)، والخَطيب التّبريزي (ت٥٠٢هـ)، وابن المُستَوْفِيّ الإربليّ (ت٦٣٧هـ)...(٢)

وإذا كان عدد من هذه الشروح قد ضَاع فيما ضاع من تراث هذه الأمّة، فإنّ بعضها وصل إلينا، وحُقِّقَ وطُبِع، مثل شرح الصّولي والأعلم والتّبريزي وابن المستوفي.

ميزة ديوان أبي تمّام المشفوع بشرح التّبريزي:

نظرتُ في ديوان أبي تمّام المُعتَمَد في كلّ شرح من هذه الشروح الأربعة المحقَّقة المطبوعة فوجدتُ أنّ أكملَ نُسخة لديوانه وأصحَّها ضبطاً وأدقَّها تحقيقاً وأقدمَها نشراً هو ديوانه المشفوع بشرح التّبريزي الذي حقّقه الدكتور محمد عبده عزّام، ونشر في طبعته الأولى عن دار المعارف بالقاهرة بين عامَيْ ١٩٥١_١٩٥٧م في أربعة أجزاء كبيرة. وهذه النُسخة المحقَّقة هي التي يَعتمدها المحقّقون من الدارسين في دراساتهم عن أبي تمّام وشعره.

وديوان أبي تمّام الذي رواه التبريزي ذو سند متّصل عالٍ موثوق به، فقد ذكر التبريزي في مقدمة شرحه أنّه قرأ ديوان أبي تمّام على الشيخ أبي القاسم الفضل بن محمد القَصَبَانيّ النّحْوي، الذي رواه عن أبي علي عبد الكريم بن الحسن السُّكَّريّ، عن أبي القاسم الآمديّ، عن أبي علي السّجستاني، عن أبي سعيد السُّكَّريّ، عن أبي تمّام.(٣)

(١) انظر الفِهْرِسْت للنّديم (أو: ابن النّديم) ١٩٠، وكشف الظنون لحاجي خليفة ٧٧٠/٢.

(٢) انظر كشف الظنون ٧٧٠/٢-٧٧١، وشرح أبيات المغني للبغدادي ١٥٨/٢، وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي ٤٢/١، ومقدمة محقق ديوان أبي تمّام بشرح التبريزي ١٥/١-٢٧.

(٣) انظر ديوان أبي تمّام بشرح التبريزي ٣/١، وانظر مقدمة المحقّق ٢٧/١-٢٨.

وقد أحصيتُ قصائدَ أبي تمّام ومقاطيعه[1] في ديوانه بشرح التّبريزي فألفيتُها (٢٦٧) قصيدة و(٢٢٩) مقطوعة مع القصائد والمقطوعات المكرّرة والواردة في قسم القصائد المنحولة أو المشكوك في صِحّتها، بلغَ عدد بُيوت مجموع هذه القصائد والمقاطيع (٧٦٧٧) بيتاً، وعددها من دون المكرَّر والزيادات (٧٣٢٩) بيتاً.[2]

من أدلّة نُقصان ديوان أبي تمّام المشفوع بشرح التبريزي:

إنّ هذا العدد الكبير من القصائد والمقاطيع في هذا الديوان لا يبلغ نصف شعر أبي تمّام الذي أشار إليه ابن المعتزّ (ت٢٩٦هـ) في طبقاته، فقد ذكر ابن المعتزّ أنَّ أبا تمّام «كثير الشعر جدّاً، ويقال: إنَّ له ستّمِئةِ قصيدةٍ وثمانمِئةِ مقطوعة، وأكثر ما له جيّد، والرديء الذي له إنّما هو شيء يَستغلِق لَفظه فقط، فأمّا أن يكونَ في شعره شيء يخلو من المعاني اللّطيفة والمحاسن والبدَع الكثيرة فلا»[3]

فابن المعتزّ نصّ على أنّ أبا تمّام كثير الشعر جدّاً، وحكى خبراً يؤكّد ذلك. والعددان (الرقمان) المذكوران في تَقدير قَصائده ومَقاطيعه قد يَكونان مُبالَغيْن فيهما، ولا يمكن البتّ بصحّة الخبر؛ لأنّه غيرُ مُسنَدٍ إلى راوٍ مَعلوم، إلا أنّه يبقى ذا دلالة بالغة على نُقصان ديوان أبي تمّام المُشار إليه.

ويؤيّدُ الخبرَ الذي رواه ابنُ المعتزّ ما جاء في كتاب (الفهرست)، فقد ذكر النَّديمُ أنّ أبا تمّام «لم يَزل شعرُه غير مؤلَّف يكون نحو مِئتَيْ ورقةٍ إلى أيّام الصُّولي، فإنه عمله على الحروف نحو ثلاثمِئةِ ورقةٍ»[4]، والمراد بالورقة كما شرح النّديمُ نفسُه: «أنْ تكون سُليمانيّة، ومقدار ما فيها عشرون سطراً؛ أي في صفحة الورقة؛ فليُعمَل على ذلك في جميع ما ذكرتُه من قليل أشعارهم وكثيره، وعلى التقريب قلنا ذلك...لا بالتحقيق والعدد والجزم»[5]، فإذا أخذنا بالرقم الأوّل (٢٠٠ ورقة) يكون مجموع عدد بُيوت شعر أبي تمّام

(١) القصيدة ما كانت سبعة أبيات فأكثر، والمقطوعة أو القِطعة ما كانت دون سبعة أبيات. انظر العمدة في محاسن الشعر وآدابه لابن رشيق القيرواني ١/٣٥٠. أمّا المَقطع وجمعه المَقاطع، فهو آخر جزء من صدر البيت؛ وهو عَروضُه، أو آخر جزء من عجُزه؛ وهو ضَربُه أو قافيتُه. انظر العمدة ١/٣٨٥-٣٨٨.

(٢) أمّا عدد أبيات أبي تمّام في ديوانه بشرح الصّولي فهو (٧٣١١)، وعددها في ديوانه بشرح الأعلم فهو (٤٩٤٥).

(٣) طبقات الشعراء لابن المعتزّ ٢٨٥-٢٨٦.

(٤) الفِهْرِست ١٨١.

(٥) المصدر السابق ١٩٠.

(٢٠٠×٢×٢٠=٨٠٠٠ بيت)، وإذا عمدنا إلى الرقم الثّاني (٣٠٠ ورقة) يكون مجموعها (٣٠٠×٢×٢٠=١٢٠٠٠ بيت)![١]

وقد دفعني خبر ابن المعتزّ وما أفاده النّديمُ إلى تَتبُّع أشعار أبي تمّام أو المنسوبة إليه التي لم تَرِد في ديوانه بشرح التّبريزي، فوقفتُ على طائفة منها في بعض المصادر القديمة والمتأخِّرة[٢] التي رجعت إليها، ووجدتُ من الضروريّ سَدَّ هذه الثّغرة وإتمامَ هذا النّقص في ديوان أبي تمّام، وذلك من خلال عَرض ما تَجمَّع لدي من أشعاره أو ما نُسِبَ إليه في هذا الاستدراك.

مخطّط عرض شعر أبي تمّام المستدرَك على ديوانه:

رأيتُ أنّ من الحسَن عرضَ المخطّط الذي ينتظم الأشعارَ التي استدركتُها، وقد تضمّن أربعة عناوين هي:

أ- القصائد المُستدرَكة على ديوان أبي تمّام بشرح التّبريزي.

ب- المقاطيعِ (القِطَع) المُستدرَكة على ديوان أبي تمّام بشرح التّبريزي.

ج- الأبيات المفردة المُستدرَكة على ديوان أبي تمّام بشرح التّبريزي غيرُ المنتميةِ إلى القصائد والمقاطيع الواردة فيه.

د- الأبياتُ المُستدرَكة على القصائد والمقاطيع الواردة في ديوان أبي تمّام بشرح التّبريزي.

شعر أبي تمّام المستدرَك وتوثيقُه:

أ- القصائد المُستدرَكة على ديوان أبي تمّام بشرح التّبريزي:

١- القصيدة الأولى: ثلاثون بيتاً، في مدح محمّد بن خالد بن يزيد الشّيباني، مطلعها:[٣]

[الكامل]

هَتَكَتْ يَدُ الأحْزَانِ سِتْرَ عَزَائِي ... هَتْكَ الصَّبَاحِ دُجُنَّةَ الظَّلْمَاءِ

(١) قام د. عمر فرّوخ بهذا الحساب نفسه، لكنّه توصّل في النتيجة إلى نصف هذين العددين؛ أي (٤٠٠٠) و(٦٠٠٠) بيت؛ لأنّه فهم أنّ الورقة الواحدة بوجهَيْها تضمّ (٢٠) بيتاً، وكلام النّديم يؤكّد أنّ أحد وجهَيها يضمّ ذلك، فما ذكرته هو الصواب. انظر أبو تمّام: شاعر الخليفة محمّد المعتصم بالله لعمر فرّوخ ١١٢-١١٣.

(٢) قَصرتُ في الغالب على المصادر التي تناولت أبا تمّام وشعره، ومنها شروح ديوانه القديمة والمتأخّرة.

(٣) سأكتفي بإيراد المطلع فقط في جميع القصائد المُستدركة، ولن أذكرَ معانيَ المفردات الغريبة واختلافَ الرّوايات في المستدرك كلّه؛ لئلا يَطول البحث.

ديوان أبي تمّام بشرح شاهين عطيّة ١٦-١٧، وديوانه بشرح محيي الدين الخيّاط ٥-٧ ، وبدر التمّام في شرح ديوان أبي تمّام للدكتور ملحم الأسود ١/٥١-٥٤، وهمزيّات أبي تمّام لعبد السلام هارون ٣١- ٣٩.

٢- القصيدة الثّانية: اثنا عشر بيتاً، في رثاء خالد بن يزيد بن مَزْيَد الشّيباني، مطلعها: [البسيط]

مَاتَتْ رَبِيعَةُ لا بَلْ مَاتَتِ العَرَبُ ... وَحَلَّ بِالمَكْرُمَاتِ الوَيْلُ وَالحَرَبُ

عشرة أبيات منها في هبة الأيّام فيما يتعلّق بأبي تمّام ليوسف البديعي ٢٠٨، والمطلع فقط مع بيت بعده في شرح مشكلات ديوان أبي تمّام للمرزوقي ٢٦٧، والبيت المشار إليه لم يرد في مصدر آخر، وهو:

لا ابْيَضَّ وَجْهٌ لَدَيْنَا بَعْدَ خَالِدِهَا ... بِالمَكْرُمَاتِ فَلا يَذْهَبْ بِكَ الكَذِبُ

٣- القصيدة الثّالثة: ستة وستّون بيتاً، يفخر فيها بقومه، مطلعها: [الطويل]

أَأَطْلالَ بَيْتِ العَامِرِيِّ بِمَنْبِجِ ... غَنَاؤُكِ مَحْظُورٌ عَلَى الدَّنِفِ الشَّجِيْ

النّظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمّام لابن المستوفي الإربلي ٥/١٣٤-١٦٥، وأبيات القصيدة كلّها ماعدا الثالث في بدر التمام ١/١٧٢-١٨١، وخمسة أبيات منها فقط في شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ٢٥٧-٢٥٨.

٤- القصيدة الرّابعة: واحد وثلاثون بيتاً، في مدح الواثق بالله، مطلعها: [الكامل]

عَهْدِي بِرَبْعِكَ مَنْزِلاً مَعْهُودَا ... أَحْمَرَ [كذا] الأنيسِ خَرَائِداً وَنُهُودَا

شرح ديوان أبي تمّام للأعلم الشّنتمريّ ٢/٨٢-٨٥، وقال الأعلم قبل مطلعها: «وقال يمدح الواثق بالله، وهي عندي مَنحولة». ولا يستقيم الوزن والمعنى بكلمة (أحمر)، ولعلها (جَمَّ الأنيس) أو نحوها؛ لقول الأعلم في شرحها: «كثير الأنيس»، وذكر أنّه يخاطب منزل أحبّته، فالخطاب على التذكير.

٥- القصيدة الخامسة: ثلاثة وسبعون بيتاً، في مدح أهل بيت الرسول صلّى الله عليه وسلّم، مطلعها: [الطويل]

أَظَبْيَةُ حَيْثُ اسْتَنَّتِ الكُثْبُ العُفْرُ ... رُوَيْدَكِ لا يَغْتَالُكِ اللَّوْمُ والزَّجْرُ

شرح عطيّة ١٥١-١٥٦، وشرح الخيّاط ١٦١-١٦٦، وبدر التّمام ١/٣٧٥-٣٨٥، وثلاثة وستون بيتاً منها في زيادات النظام ٨/٢٦٦-٢٧٢، والمطلع فقط في هامش شرح الصّولي ١/٥٥٥.

٦- القصيدة السادسة: تسعة وخمسون بيتاً، في مدح طَوق بن مالك بن طَـوق التّغلبـي، مطلعها: [الطويل]

أَلا أَبْلِغِ العُمْـرِيَّ طَـوْقَ بـنَ مَالِـكٍ ثَنَاءً يُنَاجِي أَسْوَدَ القَلْـبِ حَاضِـرُهْ[1]

زيادات النّظام ٨/٢٧٣-٢٧٧، والمطلع فقط في هامش شرح الصُّولي ١/٥٥٥.

٧- القصيدة السابعة: سبعة أبيات، في مدح أبي سعيد محمد بن يوسف الثَّغريّ الطّـائيّ، مطلعها: [البسيط]

تَزَحْزَحِي عَنْ طَرِيقِ العِزِّ يَـا مُضَـرُ هَذَا ابْنُ يُوسُفَ مَا يُبْقِـي وَمَـا يَـذَرُ

هبة الأيّام ٢٢٥، والمطلع فقط في النّظام ١٠/٩٣، وصدره في شرح مُشكلات ديوان أبي تمّام ٣٩.

٨- القصيدة الثامنة: تسعة أبيات، في مدح صالح بن عبد الله الهاشمي، مطلعها: [مخلّـع البسيط]

هُـنَّ البَجَـارِيُّ يَـا بُجَيْـرُ أَهْـدَى لَهَـا الأَبْـؤُسَ الغُـوَيْرُ

النّظام وهامشه ٨/١٦٢-١٦٥، والمطلع فقط في الموازنة ١/٢٦، ٣٠١(صـدره فقـط)، والوساطة ٢٣، وثمانية أبيات منها في الموازنة ٢/٢٦٨-٢٦٩، والبيت الثالـث فقـط فـي الوساطة ٢٨٤.

٩- القصيدة التاسعة: خمسون بيتاً، في مدح أبي سعيد محمد بن يوسف الثَّغْريّ الطّـائيّ، مطلعها: [البسيط]

أَلْقَـاكَ بَـيْنَ مَجَـالِ البَـثِّ والفِكَـرِ طَرْفٌ تَفَـرَّدَ مِـنْ حَـوْرَانَ بِـالحَوَرِ

زيادات النّظام ٨/٢٦٠-٢٦٥، والبيتان الأول والرابع فقط في شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ٢٠٠، والمطلع فقط في هامش شرح الصُّولي ١/٥٥٥.

١٠- القصيدة العاشرة: ثمانية أبيات، يُهَنِّئ بجارية، مطلعها: [المنسرح]

هَنَّتْـكَ أُنْثَـى طَلِيعَـةُ الـذَّكَرِ أَيْمَـنُ مَوْلُـودَةٍ مِـنَ البَشَـرِ

زيادات النّظام ٨/٢٧٨، والمطلع فقط في هامش شرح الصُّولي ١/٥٥٥.

١١- القصيدة الحادية عشرة: أربعة وثلاثون بيتاً، في مدح محمد بن المُغيث، مطلعهـا: [الكامل]

وَقَفَ البِلَـى فِـي رَسْـمِهَا يَتَفَـرَّسُ يَرْجُـو إِيَـابَ الظَّـاعِنِينَ وَيَيْـأَسُ

(١) حركة حرف الروي (الراء) الضمّة في جميع أبيات القصيدة.

زيادات النّظام ٩/٣٢١-٣٢٤، والمطلع فقط في هامش شرح الصُّولي ٥٩١/١.

١٢- القصيدة الثانية عشرة: ستّة وعشرون بيتاً، في مدح عُبيد الله بن البر [كذا في زيادات النظام] الطّائي، مطلعها: [مجزوء الكامل]

عَدَتِ الحُمُولُ مِنَ الحُرُوسِ   دُونَ الغَمَامَةِ فَالغمُوسِ

زيادات النّظام ٩/٣١٧-٣٢٠، والمطلع فقط في هامش شرح الصُّولي ٥٩١/١.

١٣- القصيدة الثالثة عشرة، عدد أبياتها غير معروف، دلّ المرزوقيُّ على أنها قصيدة بقوله: «القصيدة مبنيّة على تهنئةٍ بمولود»، وأنشد منها قول أبي تمّام: [الكامل]

قَدْ آنَ مِنْ قَمَرِ العُلَى أَنْ يَطْلُعَا   وَمِنَ المَكَارِمِ أَنْ يُصَادِفَ مَرْبَعَا

قُلِّدْتَ سَيْفاً قَاطِعاً فَإِذَا مَشَتْ   فِيهِ السِّنُونُ مَشَى لِكَيْمَا يَقْطَعَا

شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ٢٤٧.

١٤- القصيدة الرابعة عشرة: ثمانية أبيات، في إبراهيم صاحب يَزيد، مطلعها: [الكامل]

لَمْ يُنْجِنِي حَذَرِي وَلا إِشْفَاقِي   وَعِيَافَتِي مِنْ حَائِمٍ أَوْ رَاقِي

زيادات النّظام ١٢/٢٢-٢٣.

١٥- القصيدة الخامسة عشرة: عشرة أبيات، في وصف القلم، مطلعها: [المتقارب]

وَعُرْيَانَ فِي ثَوْبِهِ مُكْتَسٍ   يَمِيسُ مِنَ الوَشْيِ فِي يَلْمَقِ

زيادات النّظام ١٢/٢٤-٢٥، وبعض أبياتها منسوبة إلى العَلَوي (محمد بن صالح العَلَويّ الطالبيّ القُرشيّ ت٢٤٨هـ) في العِقد الفريد لابن عبد ربّه ٢٤٣/٤.

١٦- القصيدة السادسة عشرة، عدد أبياتها غير معروف، دلّ الآمديّ على أنها قصيدة بقوله:

« وقال في قصيدة»، وأنشد منها قول أبي تمّام: [البسيط]

....   عَلَى الأَعَادِيّ مِيكَالٌ وَجِبْرِيلُ

تِسْعِينَ أَلْفاً وَتِسْعِيناً وَمِثْلُهُمَا   كَتَائِبُ الخَيْلِ تَحْمِيهَا الأَرَاجِيلُ

الموازنة ٣٢/١.

١٧- القصيدة السابعة عشرة: تسعة وخمسون بيتاً، في مدح المعتصم بالله، مطلعها: [الكامل]

عُمْرُ الطُّغَاةِ لَدَى الإِمَامِ قَلِيلُ   وَبَلاؤُهُمْ مِنْ رَاحَتَيْهِ طَوِيلُ

شرح الأعلم ١/٣٢٠-٣٢٧، وقال في أول القصيدة: «هذه القصيدة ممَّا ثبت في رواية أبي علي [القالي]، ولا تُشبه عندي كلام أبي تمّام، ولكنّي أفسّرها على ما بها من فتور لفظ وسُخف معنى».

١٨- القصيدة الثامنة عشرة: تسعة وأربعون بيتاً، في مدح الحسَن بن وهْب، مطلعها: [الخفيف]

قِفْ نُؤَبِّنْ كِناسَ ذَاكَ الغَزَالِ ... إِنَّ فِيهِ لَمَسْرَحاً لِلْمَقَالِ[1]

سبعة وأربعون بيتاً منها في شرح الأعلم ٢/١٠٥-١٠٩، وستة أبيات فقط في شرح الصّولي ٣/٤٦٣، وشرح التّبريزي ٤/٢٥٩، وهي الأبيات ذوات الأرقام: ٦-١١، وستة أبيات في شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ٤٨-٤٩، وهي الأبيات ذوات الأرقام: ٤٢،٢٤،٣،٢،١ مع بيت آخر لم يَرِد في غيره من المصادر هو:

حَجَرُ المَدْحِ لا يُحَلِّي ذَوِي الآ ... دَابِ مِنْهُ بِحِلْيَةِ الأَبْطَالِ

والمطلع فقط في الموازنة ١/٤٣١، والأبيات: ٢٠-٢٤ في الموازنة ٣/٤١، والبيتان: ٣٨،٣٧ في الموازنة ٣/٢٥٥، وورد بيت في الموازنة ٣/٢٦٧ لم يَرِد في المصادر السابقة، هو:

يَهَبُ النَّائِلَ الجَزِيلَ وَيُعْطِي ... إِنْ مَطَلْنَا بِالشُّكْرِ بَعْضَ المِطَالِ

١٩- القصيدة التاسعة عشرة: أرجوزة من ثلاثة عشر بيتاً، في وصف الربيع، مطلعها: [رجز]

إِنَّ الرَّبِيعَ أَثَرُ الزَّمَانِ

---

(١) قال أبو بكر الصّولي في شرح ديوان أبي تمّام ٢/٣٤٥، في آخر قافية اللام من شعر المدح: «هذا آخر شعر أبي تمّام في المديح على قافية اللام، وقد نُحِلَت إليه قصائد، منها قصيدة أوّلها: [الكامل]

يَا لَلرِّجَالِ وَأَيْنَ مِنْكَ رِجَالُ ... .

وأخرى، وأوّلها: [الوافر]

إِذَا رَاجَعْتُ فِيكَ هَوَىً فَقُولِي ... .

وأخرى، وزعموا أنّها في أبي دُلَف، أوّلها: [الطويل]

وَرَاءَكِ قَدْ أَكْثَرْتِ فِيَّ وَفِي عَذْلِي ... .»

ولم أجد أعجاز هذه المطالع فيما اطّلعت عليه من مصادر.

شرح الأعلم ٢٧٥/١، والأرجوزة ما عدا البيتين الثاني والأخير في الموازنة ٦٥٣/٤، وهي ماعدا البيت الأخير في شرح عطيّة ٤٢٥، وشرح الخيّاط ٤٢٦-٤٢٧.

ب- المقاطيع (القِطَع) المُستدرَكة على ديوان أبي تمّام بشرح التّبريزي:

١- قول أبي تمّام في مدح أبي الغريب يَحيى بن عبد الله القُمّيّ: [الوافر]

عَرَفْنَا الجُودَ فِيكَ وَمَا عَرَضْنَا ... لِسَجْلٍ مِنْ نَدَاكَ وَلا ذَنُوبِ

وَلَكِنْ دَارَةُ القَمَرِ اسْتَتَمَّتْ ... فَدَلَّتْنَا عَلَى مَطَرٍ قَرِيبِ

الموازنة ٢٤٧/٣، والمثل السائر لابن الأثير ٢٤/٢، والطّراز للعلويّ ١٩١/١.

٢- قوله في صديق له: [الكامل]

مَنْ لِي بِإنْسَانٍ إِذَا أَغْضَبْتَهُ ... وَجَهِلْتَ كَانَ الحِلْمُ رَدَّ جَوَابِهِ

وَإِذَا صَبَوْتُ إِلَى المُدَامِ شَرِبْتُ مِنْ ... أَخْلاقِهِ وَسَكِرْتُ مِنْ آدَابِهِ

وَتَرَاهُ يُصْغِي لِلْحَدِيثِ بِقَلْبِهِ ... وَبِسَمْعِهِ وَلَعَلَّهُ أَدْرَى بِهِ

غُرر الخصائص الواضحة للوَطواط ٢٧٠، والمستطرَف في كلّ فنّ مستظرَف للأبشيهي المحلّيّ ١٢٠/١، وشرح عطيّة ٣٠، وبدر التّمام ٨٤/١.

٣- قوله مادحاً: [الكامل]

وَرَدَ البُكَاءَ بِهِ الضَّمِيرُ الرَّاصِدُ ... وَأَفَاضَ عَبْرَتَهُ المَحَلُّ البَائِدُ

وَقَرِيحَةُ البُشْرَى عَلَى أَتْرَابِهَا ... تَصِلُ القُوى وَتَقُولُ: إِنَّكَ رَاشِدُ

لَمَّا ذَكَرْتُ لَهَا ابْنَ حَيَّانٍ مَضَى ... أَمَلٌ إِلَيْهِ بِمَا أُؤَمِّلُ قَاصِدُ

نِعَمٌ إِذَا اجْتُدِيَتْ فَهُنَّ طَرَائِفُ ... فِي العَالَمِينَ وَهُنَّ فِيهِ قَلائِدُ

شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ١٩٧.

٤- قوله في رجل بَغيض مَقيت: [البسيط]

يَا مَنْ تَبَرَّمَتِ الدُّنْيَا بِطَلْعَتِهِ ... كَمَا تَبَرَّمَتِ الأَجْفَانُ بِالرَّمَدِ

يَمْشِي عَلَى الأَرْضِ مُخْتَالاً فَأَحْسَبُهُ ... لِبُغْضِ طَلْعَتِهِ يَمْشِي عَلَى كَبِدِي

لَوْ أَنَّ فِي الأَرْضِ جُزْءاً مِنْ سَمَاجَتِهِ ... لَمْ يُقْدِمِ المَوْتُ إِشْفَاقاً عَلَى أَحَدِ

العقد الفريد ١٣٦/٢، وقطب السرور للرّقيق القيروانيّ ٣٦٧، والأولان له في بهجة المجالس لابن عبد البَرّ ٧٤١/٢، وبلا نسبة في المحاسن والمساوئ للبيهقيّ ٥٩٠-٥٩١،

والثلاثة بلا نسبة في معجم الأدباء لياقوت الحمَوي ٢/٧٠٠، وغرر الخصائص الواضحة ٤٥٦/١.

٤- قوله: [الوافر]

أَأُفْـــرَقُ أَنْ تُمَـــاطِلَنِي بِنَيْـــلٍ وَحَوْضُكَ لَمْ يَـزَلْ عَـذْبَ الـوُرُودِ؟!
جَحَـدْتُ إِذَنْ بَيَـاضَ نَـدَاكَ عِنْـدِي عَلَـى نُـوَبٍ مِـنَ الأَيَّـامِ سُـودِ

شرح عطيّة ١٣٢، وشرح الخيّاط ١٤٠، وبدر التمام ٣١٦/١.

٥- قوله في هجاء أحمد بن أبي دُواد: [الخفيف]

بِدْعَـةٌ أَحْـدَثَتْ خِـلافَ الرَّشَـادِ نَفْسُـهَا قَائِـدٌ إِلَـى الجَـوْرِ هَـادِي
نَبَطِـيٌّ بِـالأَمْسِ أَحْـدَثَ آبَـا ءً خِـلافَ الآبَـاءِ وَالأَجْـدَادِ
يَـا وَسِـيطاً فِـي نَـابِطٍ وَبَنِيـهِ وَبَرِيئـاً مِـنْ عَـامِرٍ وَ مُـرَادِ
أَنْتَ فِيمَا فَعَلْـتَ أَجْـرَأُ مِـنْ عَمْـ ـرو جَنَانـاً وَالحَـارِثِ بـنِ عُبَادِ
قُلْـتَ: إِنِّـي صَـلِيبَةٌ مِـنْ إِيَـادٍ مَـنْ إِيَـادٌ؟ فَفِـي حِـرِ امِّ إِيَـادِ

هبة الأيّام ٢٨٤-٢٨٥، وقال البديعي في آخر هذه المقطوعة: «وزعم أبو تمّام أنّه مقول على لسانه».

٦- قوله: [الطويل]

بِهِنَّ وَلَـوْلاهُنَّ مَـا هِـيضَ طَـائِرُهْ وَرَدْتَ عَلَـى وِرْدِ السُّـلُوِّ مَصَـادِرُهْ
سَـرَائِرُهُ مَحْلُولَـةٌ بَـيْنَ قَلْبِـهِ وَدَمْعٌ تَمَشَّى فِـي الجُفُـونِ سَـرَائِرُهْ
فَبَاتَ لِسَانُ اللَّيْـلِ فِـي كُـلِّ مَنْهَـلٍ يُكَـابِرُ عَـنْهُنَّ الضُّـحَى وَيُكَـابِرُهْ
وَظَلَّتْ بُطُـونُ الأَرْضِ تَرْتَـعُ نَـوْرَهُ وَتَعْـذِرُهُ لَمَّـا رَأَتْـهُ ظَـوَاهِرُهْ

شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ٢٤٧-٢٥٠.

٧- قوله: [الطويل]

عَلَـى أَيِّ أَحْـوَالٍ مَضَـيْتُ فَشَـاكِرٌ لِمَا كَانَ مِـنْ بِـرِّ الأَمِيـرِ وَعَـاذِرُ
فَإِنْ صَدَقَ البَرْقُ الَّذِي شِمْتُ عَارِضـاً فَلا عَجَبٌ مِـنْ أَنْ تَجُـودَ المَـوَاطِرُ
وَإِنْ عَاقَتِ الأَسْـبَابُ فَـالبَحْرُ رُبَّمَـا تَمَنَّـعَ مِنْـهُ جَانِـبٌ وَهْـوَ زَاخِـرُ

الموازنة ٣/ ٢١٩.

٨- قوله متغزّلاً: [البسيط]

يَنْسَى التَّجلُّدَ قَلْبِي حِينَ يَذْكُرُهُ ... وَيَهْجُرُ النَّوْمَ عَيْنِي حِينَ أَهجُرُهُ
فَإنْ كَتَمْتُ الهَوَى أَبْدَى الهَوَى نَظَرِي ... فَالْقَلْبُ يَطْوِي الهَوَى وَالعَيْشُ[1] يَنْشُرُهُ
وَمَا تَذَكَّرْتُهُ إلا وَكَانَ لَهُ ... فِي دَاخِلِ القَلْبِ صَوَّارٌ يُصَوِّرُهُ
وَلا غَضِبْتُ عَلَيْهِ ثُمَّ أَلْحَظُهُ ... إلا رَضِيتُ وَقَامَ الحُبُّ يَعْذِرُهُ

زيادات النّظام ٨/٢٤٥، والأبيات الأربعة مع بيت آخر مَعزوَّة إلى ابن المعتزّ في المُحبّ والمحبوب والمشموم والمشروب للسَّريّ الرَّفّاء ٢/١٠٦-١٠٧. ولم أجدها في ديوانه بشرح محيي الدين الخيّاط.

٩- قوله مادحاً: [البسيط]

يَا أَيُّهَا المَلِكُ المَعْرُوفُ قُبَّتُهُ ... فِيهَا حَيَا المُدْنِ إلا أنَّهُ بَشَرُ
فَمُرْ بِإِذْنٍ فَإِنَّ الجَدْبَ أَرْسَلَنَا ... وَفْداً إِلَيْكَ وَأَنْتَ الغَيْثُ نَنْتَظِرُ
كُنَّا نَقُولُ إِذَا مَا الجَدْبُ أَوْجَعَنَا ... صَبْراً عَلَى الجَدْبِ حَتَّى يَقْدُمَ المَطَرُ
إنَّ النُّجُومَ نُجُومٌ ضَمَّهَا فَلَكٌ ... مِنْهَا أَبُوكَ وَأَنْتَ الشَّمْسُ وَالقَمَرُ

شرح عطيّة ١٥١، وشرح الخيّاط ١٦٠، وبدر التمام ١/٣٧٤.

١٠- قوله: [البسيط]

بِالبَابِ أَصْلَحَكَ اللهُ امْرُؤٌ لَعِبَتْ ... بِهِ الحَوَادِثُ وَهْوَ الصَّارِمُ الذَّكَرُ
مَاضِي العَزِيمَةِ لَوْ هَزَّتْ مَضَارِبَهُ ... كَفٌّ كَكَفِّكَ أَوْ لَوْ سَاعَدَ القَدَرُ
مَتَى تُرِيكَ رِيَاضُ الأَرْضِ أَوْجُهَهَا ... خُضْراً إِذَا لَمْ يَكُنْ طَلٌّ وَلا مَطَرُ

شرح الأعلم ١/٢٤٥، وورد البيت الأخير وحده منسوباً إلى العبّاس بن المأمون (ت٢٢٣هـ) في محاضرات الأدباء للراغب الأصبهاني ٤/٥٦٠.

١١- قوله: [الطويل]

إِلَيْكَ فَمَا حَظِّي لِغَيْرِي بِضَائِرِي ... وَلا أَجَلِي إِنْ حُمَّ عَنِّي بِقَاصِرِ
لِسَانِي وَقَلْبِي شَاعِرَانِ كِلاهُمَا ... عَلَيَّ وَوَجْهِي مُفْحَمٌ غَيْرُ شَاعِرِ
فَتىً لا يُنَاجِي نَفْسَهُ بِدَنِيَّةٍ ... وَإِنْ بَاتَ فِي سَاجٍ مِنَ اللَّيْلِ سَاتِرِ

---

(١) كذا في زيادات النظام، وفي المحبّ والمحبوب: (والعين تنشره)، وهو الصّواب.

النّظام ٨/١٣٤، وورد الأوّلان في قصيدة منسوبة إلى عوف بن مُحَلِّم الخُزاعيّ (ت نحو ٢٢٠هـ) في طبقات الشعراء لابن المعتزّ ١٨٨، وثانيها فقط لعوف في التمثيل والمحاضرة للثعالبيّ ١٨٧.

١٢- قوله يهجو مُقْرَان المُباركيّ: [الطويل]

أَتَيْنَاكَ لا مِنْ حَاجَةٍ نَزَلَتْ بِنَا ... وَلا مَغْرَمٍ وَالحَمْدُ لِلَّهِ حَاضِرِ
فَإِنْ يُعْطِنَا مُقْرَانُ نَحْمَدْ عَطَاءَهُ ... وَإِنْ يَنْبُ نَلْقَ بَعْضَ القَنَاطِرِ

النّظام ٨/٢٢٤.

١٣- قوله متغزّلاً: [الوافر]

أَزُورُ مُحَمَّداً فَإِذَا الْتَقَيْنَا ... تَكَلَّمَتِ الضَّمَائِرُ فِي الصُّدُورِ
وَيَعْتَذِرُ الحَيَاءُ إِلَيَّ مِنْهُ ... وَيَعْذِرُهُ ضَمِيرِي فِي الحُضُورِ
فَأَرْجِعُ لَمْ أَلُمْهُ وَلَمْ يَلُمْنِي ... وَقَدْ قَبِلَ الضَّمِيرُ مِنَ الضَّمِيرِ
أُمُورٌ لَوْ تَعَرَّفَهَا سِوَانَا ... تَحَيَّرَ أَفْظَها [كذا] بَصَرُ الضَّمِيرِ

زيادات النّظام ٨/٢٤٦، والبيتان الأول والثالث له في الزّهرة لابن داود الأصفهانيّ ١/١٤٨، والأبيات ماعدا الثاني لأبي نُواس (ت١٩٨هـ)في ديوانه بشرح إيليا الحاوي ١/٤٧٧، ورواية عَجُز الأخير فيه: (يُحَيِّرُ لُطْفُها بَصَرَ البَصِيرِ).

١٤- قوله: [الكامل]

عَتْبٌ تُحَاوِرُهُ بِطَرْفٍ أَحْوَرَ ... تَحْتَ النَّوَى وَبِوَرْدِ خَدٍّ أَنْوَرَ
وَصِلَتْ، وَلا، وَقَدِيمِ حُرْقَةِ هَجْرِهَا ... لا أَسْتَلِذُّ الوَصْلَ مَا لَمْ أُهْجَرِ

شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ٢١٠، وورد البيتان في قصيدة طويلة في ديوان السَّرِيِّ الرَّفَّاء (ت٣٦٦هـ) بشرح كرم البستانيّ ٢٥٢-٢٥٣.

١٥- قوله في رثاء المعتصم بالله، وتهنئة الواثق بالله: [الطويل]

لَنَاعٍ نَعَى بَدْراً ثَوَى قَبْرَ مُلْحِدٍ ... بَدَا بَعْدَهُ بَدْرٌ أَضَاءَتْ مَطَالِعُهْ[1]
وَمَا مَاتَ مَنْ أَبْقَى لَنَا بَعْدَ مَوْتِهِ ... إِمَاماً هَدَانَا نَهْجُهُ وَشَرَائِعُهْ

---

(١) أورد التبريزي في شرحه ٣/١٣٠ خمسة أبيات على قافية العين عَرَضاً، ذكر أنّ أبا تمّام كتبها إلى ممدوحه محمد بن عبد الملك الزّيّات ردّاً على أبيات على القافية نفسها، عاتبه فيها الزيّات، أولها: [الطويل]

أَبَا جَعْفَرٍ إِنْ كُنْتُ أَصْبَحْتُ شَاعِراً ... أُسَاهِلُ فِي بَيْعِي لَهُ مَنْ أُبَايِعُهْ

لَئِنْ بَكَتِ الدُّنْيَا لِثَامِنِ مُلْكِهَا ... فَقَدْ ضَحِكَتْ إِذْ قَامَ بِالْمُلْكِ تَاسِعُهْ

الموازنة ٤/٥٢١.

١٦- قوله متغزّلاً: [الطويل]

عَلَى ثِقَةٍ مِنْ أَنَّنِي بِكَ مُدْنَفُ ... صَدَدْتَ وَأَيُّ النَّاسِ بِي مِنْكَ أَعْرَفُ؟!

إِذَا كُنْتَ فِي فِكْرِي وَقَلْبِي وَمُقْلَتِي ... فَأَيُّ مَكَانٍ مِنْ مَكَانِكَ أَلْطَفُ؟!

شرح الصولي ٣/٤٤٩، وشرح عطيّة ٤٥٦، وشرح الخيّاط ٤٥٢، وزيادات النّظام ١١/٢٢٥، وورد البيتان مع بيتين آخرين منسوبة إلى خالد بن يزيد الكاتب (ت٢٦٢هـ) في طبقات الشعراء لابن المعتزّ ٤٠٥.

١٧- قوله في مدح عبد الله بن طاهر: [الطويل]

سَأَرْحَلُ لا مَغْلُولُ ذَمِّي بِمُطْلَقٍ [كذا] ... عَلَيْكَ وَلا بَابُ الثَّنَاءِ بِمُغْلَقِ

وَإِلا يَكُنْ مِنَّا تَلاقٍ فَإِنَّنَا ... بِلَفْظِ الرُّوَاةِ الْمُنْشِدِينَ سَنَلْتَقِي

وَلا ذَمَّ بَلْ حَمْدٌ لأَنِّي مَتَى أَقُلْ ... رَأَيْتُ النَّدَى عَمَّ الثَّرَى لَمْ أُصَدَّقِ

شرح الصّولي ٢/٩١، وزيادات النّظام ١٢/٥١.

١٨- قوله: [الكامل]

وَلُعَابُ بِنْتِ غَمَامَتَيْنِ مَزَجْتَهُ ... بِلُعَابِ قَلْبِ قِطَافِ غَرْسٍ مُونِقِ

حَمْرَاءَ مِنْ حَلَبِ الْعَصِيرِ كَسَوْتُهَا ... بَيْضَاءَ مِنْ حَلَبِ الْغَمَامِ الرَّقْرَقِ

المحب والمحبوب و المشموم و المشروب ٤/١٦٦، والثاني فقط له في الموازنة ١/١١٨.

١٩- قوله في مدح إبراهيم بن الخصيب: [الخفيف]

مَا لأَهْلِ الشَّآمِ أَنْ يَكْفُرُوا بَعْـ ... ـدَكَ فِيهِمْ نَعْمَاءَ أَهْلِ الْعِرَاقِ

فَلَقَدْ صَارَ أُفْقُهُمْ بِأَيَادِيـ ... ـكَ حَدِيثاً لِسَائِرِ الآفَاقِ

نَزَلَ الْعَدْلُ حَيْثُ شَاؤُوا وَأَضْحَى الْـ ... ـجَوْرُ وَالظُّلْمُ عَنْهُمُ فِي وَثَاقِ

كُلُّ يَوْمٍ تَزِيدُهُمْ مِنْكَ عَدْلاً ... وَنَوَالاً كَذَاكَ جَرْيُ الْعِتَاقِ

الموازنة ٣/٢٠-٢١.

٢٠- قوله في مدح خالد بن يزيد بن مَزْيد الشّيباني: [المنسرح]

وقد شكّك محقّق شرح التبريزي في صحّة نسبتها إلى أبي تمّام. والأبيات الخمسة نفسها معزوّة إلى أبي تمّام في الأغاني للأصبهاني ٢٣/٦١، وهبة الأيّام ٧٧، وهامش شرح الصّولي ٢/٣٤٤، والأوّلان له في وَفَيات الأعيان لابن خلّكان ٢/٢٤.

عَلَّمَنِي جُـودُكَ السَّـمَاحَ فَمَـا أَبْـــ ـــقَيْتُ شَـيْئاً لَـدَيَّ مِـنْ صِـلَتِكْ
مَا مَـرَّ شَـهْرٌ حَتَّـى سَـمَحْتُ بِـهِ كَـأَنَّ لِـي قُـدْرَةً كَمَقْـدُرَتِكْ
تُنْفِقُ فِي اليَوْمِ بِالْهِبَاتِ وَفِـي السَّـ (م) ـاعَةِ مَـا تَجْتَبِيـهِ فِـي سَـنَتِكْ
فَلَسْتُ أَدْرِي مِـنْ أَيْـنَ تُنفِـقُ لَـوْ لاَ أَنَّ رَبِّـي يَمُـدُّ فِـي هِبَتِـكْ؟!

أخبار أبي تمّام ١٥٨-١٥٩، والأغاني ٢٧٢/١٦، وقطب السرور ١٦٦-١٦٧، والبيت الأوّل فقط لأبي تمام في الصّناعتين لأبي هلال العسكري ٢٠٧، والوساطة ٢٢٣، والموازنة ٧٠/١، والأربعة لإسحاق بن إبراهيم المَوْصِليّ (ت٢٣٥هـ) في الأغـاني ٢١٨/٥، ومعجم الأدباء ٦١١/٢.

٢١- قوله: [الطويل]

مَعَاهِـدُهُمْ لَـمْ تُعْهَـدِي مُـذْ أُولَئِـكِ فَأَبْلَى البِلَى ثَوْبَ الصِّبَا مِـنْ هُنَالِـكِ
أَمَـا إِنَّـهُ لَـمْ يَتْـرِكْ مِـنْ عُهُودِنَـا سِوَى أَنَّنِي تَرْكَ الأَسَى غَيْـرُ تَـارِكِ
جَزِعْنَا فَكَانَ الصَّـبْرُ أَصْبَرَ نَاسِـكٍ لَـدَيْنَا وَكَـانَ الـدَّمْعُ أَجْـزَعَ فَاتِـكِ

شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ٢٣٥، والنّظام ٤٤٤/١٢.

٢٢- قوله في عِتاب عبد الله بن طاهر: [البسيط]

زِدْنِـي حِجَابـاً فَـإِنِّي زَائِـدٌ أَمَـلا إِلَـى نَـدَاكَ بِحُسْـنِ الظَّـنِّ مُتَّصِـلا
لَوْ لَمْ يَكُنْ مُضْـمَراً لِـي مَـا أُنِيلُـهُ أَنِلْتَ لِي مَا مَنَعْـتَ المَطْـلَ والعِلَـلا
إِنَّ السَّمَاءَ إِذَا طَـالَ المَخَـاضُ بِهَـا جَادَتْ بِوَبْـلٍ يَعُـمُّ السَّـهْلَ والْجَـبَلا

شرح الصولي ٥٣٥/٣.

٢٣- قوله: [البسيط]

قَـالُوا جَفَـاكَ فَـلا عَهْـدٌ وَلا خَبَـرٌ مَـاذَا تَـرَاهُ دَهَـاهُ؟! قُلْـتُ: أَيْلُـولُ
شَهْرٌ كَأَنَّ حِبَـالَ الهَجْـرِ مِنْـهُ فَـلا عَقْدٌ مِنَ الوَصْـلِ إِلاَّ وَهْـوَ مَحْلُـولُ

الأغاني ١٠٣/٢٣، وهبة الأيام ٦٢-٦٣، وهما لمحمد بن عبد الملك الزيّـات (ت٢٣٣هـ) في الأغاني ٦٧/٢٣.

٢٤- قوله في هجاء أبي المغيث موسى بن إبراهيم الرافقي: [الكامل]

أُمُوَيْسُ قُلْ لِي: أَيْنَ أَنْتَ مِنَ الـوَرَى؟ لا أَنْـتَ مَعْلُـومٌ وَلا مَجْهُـولُ
لَوْ كُنْـتَ مَجْهُـولاً جَعَلْتُـكَ مَعْلَمـاً أَوْ كُنْـتَ مَعْلُومـاً لَغَالَـكَ غُـولُ

أَمَّـا الهِجَـاءُ فَـدَقَّ عِرْضُـكَ دُونَـهُ   وَالمَـدْحُ فِيـكَ كَمَـا عَلِمْـتَ جَلِيـلُ
فَاذْهَبْ فَأَنْـتَ طَلِيـقُ عِرْضِـكَ إِنَّـهُ   عِـرْضٌ عَـزَزْتَ بِـهِ وَأَنْـتَ ذَلِيـلُ

هبة الأيّام ١٦٠، وقال مصنّفه: «والبيتان الأخيران يُنسبان لغير أبي تمّام»، والأخيران فقط لأبي تمّام في الموازنة ٦٣/١، وشرح الحماسة للمرزوقي ٢٥٠/١، وهما مع الأول لمسلم في أخبار أبي تمّام ٤١، والأغاني ٣٦/١٩، وديوان المعاني لأبي هلال العسكريّ ١٧٨/١. والأبيات الأربعة لمسلم بن الوليد صَرِيع الغواني (ت٢٠٨هـ) في شرح ديوانه بتحقيق الدكتور سامي الدهّان ٣٣٤، وذكر محققه أنّها تروى لمسلم ولدِعبل ولأبي تمّام.

٢٥- قوله في قلم أهداه إلى الحسن بن وهب، وكتَبَ به إليه: [الخفيف]

قَـدْ بَعَثْنَـا إِلَيْـكَ أَكْرَمَـكَ اللَّـ   ـهُ بِشَـيْءٍ فَكُـنْ لَـهُ ذَا قَبُـولِ
لا تَقِسْـهُ إِلَـى جَـدَا كَفِّـكَ الغَـرِّ (م)   ا وَلا نَيْلِـكَ الكَثِيـرِ الجَزِيـلِ
وَاغْتَفِـرْ قِلَّـةَ الهَدِيَّـةِ مِنِّـي   إِنَّ جَهْـدَ المُقِـلِّ غَيْـرُ قَلِيـلِ

عيون الأخبار لابن قتيبة الدِّينَوريّ ٣٩/٣، والعِقد الفريد ١٦٠/١، ٢٧٦/٧، وبهجة المجالس ٢٨٣/١، وديوان أبي تمّام بشرح الأعلم ٢٤٤/١، والأبيات الثلاثة لحميد بن سعيد[1] في المُنتحَل للثعالبي ٣٢، وهي لسعيد بن حُمَيْد في ذيل ديوانه المنشور في كتاب: شعراء عبّاسيّون للدكتور يونس السامرائيّ ٢٩٢/٣.

٢٦- قوله: [الكامل]

سِرِّي لَـدَيْكِ - فَأَقْصِـرِي - إِعْـلانُ   إِنَّ المَلُـومَ عَلَـى المَـلامِ جَبَـانُ
حَمَلَتْ مَـدَايِحَ مِـنْ قَـرِيضٍ فَـائِقٍ   كَالوَشْـيِ إِلا أَنَّـهُ مَجَّـانُ

شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ٢٥٢.

٢٧- قوله في الغزل: [الخفيف]

مُسْـتَحِيلٌ أَنْ تَحْتَوِيـكَ الظُّنُـونُ   كَيْفَ يُحْوَى مَـا لا تَـرَاهُ العُيُـونُ؟!
غَيْـرَ أَنَّـا نَقُـولُ: إِنَّـكَ خَلْـقٌ   حَرَكَـاتٌ مَوْصُـولَةٌ وَسُـكُونُ

الموازنة ٩١/١.

٢٨- قوله في وصف النبيذ: [الكامل]

شُرْبُ النَّبِيـذِ عَلَـى الطَّعَـامِ ثَلاثَـةٌ   فِيـهِ الشِّـفَاءُ وَصِـحَّةُ الأَبْـدَانِ

(١) كذا، ولعلّ الصّواب سعيد بن حُمَيْد (ت نحو٢٥٧ أو ٢٦٠هـ). انظر شعراء عبّاسيّون للدكتور يونس السامرائي ١٣٠/٣-١٣١.

يَمْرِي الطَّعَـامَ وَفِـي الجَـوانِحِ قُـوَّةٌ وَنَشَـاطُ كُـلِّ مُحَـارِفٍ كَسْـلانِ
فَـإذَا شَـرِبْتَ كَثِيـرَهُ فَكَثِيـرُهُ سُـرُجٌ عَلَيْـكَ لِمَرْكَـبِ الشَّـيْطَانِ
فَاحْـذَرْ بِجُهْـدِكَ أَنْ أَرَاكَ جَنِيبَـهُ بَعْـدَ العِشَـاءِ تُقَـادُ بِالأَشْـطانِ
سَكْرَانَ تَنْعَرُ فِـي الطَّرِيـقِ أَلَـا أَلَـا غَلَـبَ العَـزَاءُ وَبُحْـتَ بِالكِتْمَـانِ
فَتُقَـامُ قُـدَّامَ الأَمِيـرِ كَبُومَـةٍ عَجْمَـاءَ بَـيْنَ جَمَاعَـةِ الغِرْبَـانِ

شرح الصولي ٥٨٤/٣، وهامش شرح التّبريزي ٥٤٣/٤ نقلاً عن نسخة مخطوطة من شرح الصولي، وشكّك المحقّق في نسبتها إلى أبي تمّام، والأبيات (٤،٢،١) لأبي تمّام في قطب السرور ٣٢١، والأبيات (٦،٤،٣،١) بلا نسبة في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيّان التوحيديّ ٨٢/٣-٨٣.

ج- الأبياتُ المفردة المُستدرَكة على ديوان أبي تمّام بشرح التّبريزي غيرُ المنتميةِ إلى القصائد والمقاطيع الواردة فيه:

١- تَحَيَّـوْا بِالأَسِـنَّةِ ثُـمَّ ثَـنَّوْا مُصَافَحَةً بِأَطْرَافِ الرِّمَاحِ [الـوافر]

الموازنة ١٠٩/١.

٢- فَإِنْ هَزِئْتُمْ سَلَلْنَاهَا وَقَـدْ غَنِيَـتْ دَهْراً وَهَامُ بَنِي بَكْرٍ لَهَا غِمْدُ [البسيط]

الموازنة ١٣٠/١، وهو مع بيت آخر لسعد بن ناشب (ت نحو ١١٠هـ) في الزهرة ٦٨٣/٢، وديوان المعاني ٥١/٢.

٣- أَلَذُّ مِنَ المَاءِ الزُّلالِ عَلَى الظَّمِي وَأَطْرَفُ مِنْ رِيحِ الشَّمالِ بِبَغْدَدِ [الطويل]

الوساطة ٧٧، والنّظام ٢٧٢/٦، والرواية للأخير.

٤- أَوْرَقْتَ لِي وَعْداً وَثِقْـتُ بِنُجْحِـهِ بِالأَمْسِ إلا أَنَّهُ لَـمْ يُثْمِـرِ [الكامـل]

الموازنة ٣٣٨/١، وورد بيت في قصيدة لأبي تمام في ديوانه بشرح التّبريزي ٤٥٥/٤ شبيه بهذا، لعلّه هو، وروايته فيه:

أَفْـدِيكَ مُـورِقَ مَوْعِـدٍ لَـمْ يَفْـدِنِي مِـنْ قَـوْلِ بَـاغٍ أَنَّـهُ لَـمْ يُثْمِـرِ

٥- مَعْقُـودُ مَوْجُـودِهِ ضِـيَاءٌ يَدِقُّ عَنْ مِحْنَةِ الصُّـدُورِ [المنسـرح]

النّظام ٢٣٤/٨ (بيت منفرد، نقله ابن المستوفي عن الآمدي، ولم أجده في كتاب الموازنة المطبوع).

٦- إِنْ كَانَتِ الحُمَّـى أَضَـرَّتْ بِـهِ فَرُبَّمَـا تَنْكَسِـفُ الشَّـمْسُ [السـريع]

الطَّرائف الأدبية: (المختار من دواوين المتنبي والبحتري وأبي تمام لعبد القاهر الجرجانيّ) تحقيق عبد العزيز الميمنيّ ٢٨٨، وورد البيت مع ثلاثة أبيات أخرى منسوبة إلى العبّاس بن الأحنف (ت١٩٢هـ) في ديوانه بشرح عاتكة الخزرجيّ ١٦١، والأغاني ١٧/٥٤.

٧- بَكَى شَجْوَهُ قَلْبٌ بَكَتْهُ فَوَاجِعُهْ وإِنْسَانُ عَيْنٍ لَيْسَ تَرْقَا مَدَامِعُهْ [الطويل]

الموازنة ٤/٤٦٢.

٨- والشَّيْبُ إِنْ طَرَدَ الشَّبَابَ بَيَاضُهُ كَالصُّبْحِ أَحْدَثَ لِلظَّلَامِ أُفُولا [الكامل]

الموازنة ١/٦٤، والبيت لمروان بن أبي حفصة (ت١٨٢هـ) في طبقات الشعراء لابن المعتز ٤٦، ومحاضرات الأدباء ٣/٣١٦ (عجزه فقط)، وهو أحد تسعة أبيات في مدح معن ابن زائدة الشّيبانيّ في ديوان مروان الذي جمعه وحقّقه الدكتور حسين عطوان ٧٧.

٩- قَتْلَى زِبَطْرَةَ لَمْ تُطْلَلْ لَكُمْ تِرَةٌ والوِتْرُ وِتْرٌ عَدُوّ اللهِ مَطْلُولُ [البسيط]

شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ١٥.

١٠- .... وَالمَوْتُ خَيْرٌ مِنْ سُؤَالِ سَؤُولِ [الكامل]

الموازنة ١/١٢٥، وورد البيت مع ثلاثة أبيات أخرى منسوبة إلى محمود الورّاق (ت٢٢٠هـ) في بهجة المجالس ١/١٧٥، وصدره فيه: (فَلَا تَسْأَلَنْ مَنْ كَانَ يَسْأَلُ مَرَّةً)، والأبيات الأربعة لعلي بن الجَهْم (٢٤٩هـ) في ديوانه بتحقيق خليل مردم بك ١٧٤، ووردت بلا نسبة في المحاسن والمساوئ ٢٧٧، ولباب الآداب لأسامة بن منقذ ٣٠٧.

١١- أَتَاكَ بِالمَدْحِ فَتَى شَاعِرٌ يَمُجُّ بِالشِّعْرِ إِذَا شَاءَ فُوهْ [السريع]

شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ٢٥٢.

د- الأبياتُ المُستدرَكة على القصائد والمقاطيع الواردة في ديوان أبي تمّام بشرح التّبريزي:(١)

١- يُخْفِي الزُّجَاجَةَ لَوْنُهَا فَكَأَنَّهَا فِي الكَفِّ قَائِمَةٌ بِغَيْرِ إِنَاءِ [الكامل]

---

(١) لن أذكر الأبيات التي استدركها على التبريزيّ الدكتور محمّد عبده عزّام-محقّق شرح التبريزي- وأوردها في حواشي التّحقيق، وهاكَ مواضع هذي الأبيات -سأُتْبِعُ رقمَي الجزء والصفحة بذكر عدد الأبيات محاطاً بقوسين، إن كان المُستدرَكُ أكثرَ من بيت واحد-: ١/٣٧(٥)، ١٢٣، ١٣٨، ١٤٩، ٢٧٥، ٣٢٦(٢)، ٢/٩٩(٣)، ١٢٤(٢)، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٩(٢)، ١٣١، ١٩٠، ٢٨٧، ٣٤٧، ٤٣١، ٤٤٨، ٤٥٥، ٣/١٨، ١٥٧، ١٥٨، ٣٤٠، ٤/ ٣٦(٣)، ١٢٣، ١٢٦، ٢٨٤، ٤١٠، ٤٢١(٢)، ٤٧٣(٦)، ٥٥١، ٦٣٧(٢)، ٦٣٨(٣)، ٦٣٩. والأبيات المُستدرَكة الآتية في متن البحث مرتَّبة بحسب ترتيب القصائد والمقاطيع المنتمية إليها في شرح التّبريزيّ.

وَلَهَا نَسِيمٌ كَالرِّيَاضِ تَنَفَّسَتْ فِي أَوْجُهِ الأَرْوَاحِ بِالأَنْدَاءِ

شرح عطيّة ١٥، وشرح الخيّاط ٣-٤، وبدر التمام ٤٨/١، وهمزيّات أبي تمّام ٢٤-٢٥، وهما للبحتريّ (ت٢٨٤هـ) -وهو الراجح الصحيح- في الموازنة ٦٠٢/٤، وديوانه بتحقيق البرقوقيّ ٤/١، وأوّلهما للبحتريّ في الموازنة ٣٨١،٣١٣،٣٣،٣٢،٢٨/١، والنظام ٢٤٩/١. انظر القصيدة التي منها هذان البيتان في شرح التّبريزي ٧/١-١٩.

٢- وَكَانَ لَهُمْ حِقْدٌ عَلَيْهِ فَفَقَّؤُوا مِنَ الجَهْلِ ذَاكَ القَرْحَ مِنْ ذَلِكَ الحِقْدِ [الطويل]

شرح الصّولي ١/ ٤٩٢، وهامش النّظام ١٣٤/٦. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ١١٨/٢-١٢٥.

٣- يَرْتَادُ صَرْفُ الدَّهْرِ أَيْنَ مَقَرُّهُ مِنْهُ إِذَا استَوْلَى عَلَى مُرْتَادِ؟ [الكامل]

وَتَلَبَّثَ الإِصْدَارُ عَنْ غَمْرِ النَّدَى وَتَشَبَّثَ المَكْرُوهُ بِالإِيرَادِ

هامش شرح الصّولي ٤٩٦/١، والثاني فقط في شرح عطيّة ١٢٧، وشرح الخيّاط ١٣٤، وبدر التمام ٣٠٤/١. انظر القصيدة التي منها هذان البيتان في شرح التّبريزي ١٢٦/٢-١٣١.

٤- سَامَاهُ قَومٌ وَطَعْمُ الجُودِ فِي فَمِهِ كَالشَّهْدِ وَهْوَ عَلَى أَحْنَاكِهِمْ صَبِرُ [البسيط]

شرح عطيّة ١٤٢، شرح الخياط ١٥٠، وبدر التمام ٣٥٥/١. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ١٨٤/٢-١٩٠.

٥- تَحُلُّ يَفَاعَ المَجْدِ حَتَّى كَأَنَّمَا عَلَى كُلِّ رَأْسٍ مِنْ يَدِ المَدْحِ مِغْفَرُ [الطويل]

الموازنة ٢٦٢/١، والنّظام ١١٩/٨، وهامش شرح الصّولي ٥٥٢/١، وزيادات النّظام ٢٥٥/٨، وشرح عطيّة ١٥٠، وشرح الخياط ١٦٠، وبدر التمام ٣٧٣/١. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٢١٤/٢-٢١٧.

٦- أَمَلٌ مِنَ الآمَالِ أُحْكِمَ فَتْلُهُ فَكَأَنَّهُ مَرَسٌ مِنَ الأَمْرَاسِ [الكامل]

شرح الصُّولي ٥٧٣/١، والموازنة ١٢٥/٣، وشرح الأعلم ٧٩/٢، والنّظام ٢٤٥/٩، وشرح عطيّة ١٦٤، وشرح الخيّاط ١٧٤، وبدر التمام ٤٠١/١. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٢٤٢/٢-٢٥٢.

٧- لا بَحْرُهُ فِي النَّدى إِلَى رَنَقِكْ وَلا ضُحَى شَمْسِهِ إِلى شَفَقِكْ [المنسرح]

شرح الصّولي ٩٥/٢، وهامش النّظام ٢٩٠/١١، وشرح عطيّة ١٩٨، وشرح الخيّاط ٢١٠. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٤٠٤/٢-٤٠٥.

٨- كَمُدَجَّجٍ لاقَى الكُمَاةَ مُدَجَّجاً فَسَعَى لِبَعْضِ خَبَالِهِ وَضَلالِهِ [الكامل]

هامش شرح الصّولي ٢/٢٧٨ نقلاً عن مخطوطة النّظام. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٣/٥٥-٥٧.

٩- قَدْ قُلْتُ وَهْيَ تَنَالُ مِنْ عَرْضِ الفَلا ... وَالطُّولُ أَبْعَدُ مَطْلَبٍ وَمَنَالِ: [الكامل]
أَحْمُولَةَ الأَثْقَالِ إِنَّكِ فِي غَدٍ ... بِفِنَاءِ أَحْمَلَ مِنْكِ لِلأَثْقَالِ

شرح الصّولي ٢/٣٠٣-٣٠٤، وشرح عطيّة ٢٣٢، وشرح الخيّاط ٢٤٦. انظر القصيدة التي منها هذان البيتان في شرح التّبريزي ٣/٧٦-٧٨.

١٠- وَخُبِّرَ قَيْسٌ بِالجَلِيَّةِ فِي ابْنِهِ ... فَلَمْ يَتَغَيَّرْ وَجْهُ قَيْسِ بنِ عَاصِمِ [الطويل]
وَكَمْ مُلْحَدٍ فِي يَوْمِ ذَلِكَ غَانِمِ! ... وَكَمْ مِنْبَرٍ فِي يَوْمِ ذَلِكَ غَارِمِ!

الأول في شرح الصّولي ٣/٣٤٥، وشرح الأعلم ٢/٣٠٩، وشرح عطيّة ٣٠٠، وشرح الخيّاط ٣١٩، والثاني في شرح مشكلات ديوان أبي تمّام ٢٧٦، وقال: «(المُلْحَد): القبر»، وضُبطت الحاء في متن البيت بالكسر والصواب الفتح كما أثبت. انظر القصيدة التي منها هذان البيتان في شرح التّبريزي ٣/٢٥٧-٢٦٠.

١١- فَاسْلَمْ سَلِمْتَ مِنَ الآفَاتِ مَا سَلِمَتْ ... سِلامُ سَلْمَى وَمَهْمَا أَوْرَقَ السَّلَمُ [البسيط]

شرح الصّولي ٢/٤٥٩، والموازنة ١/٢٨٦، وسرّ الفصاحة لابن سنان الخفاجي ١٨٨. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٣/٢٨٣-٢٨٤.

١٢- قَرْمٌ تَلِينُ صُرُوفُ الحَادِثَاتِ لَهُ ... وَلَمْ يَخُنْ سَاعَةً مِنْهَا وَلَمْ يَلِنِ [البسيط]
قَدِ انْقَضَتْ فِتَنُ الدُّنْيَا، وَتَالِدُهُ ... مِنْ جُودِ رَاحَتِهِ فِي أَعْظَمِ الفِتَنِ!
لَهُ نَوَالٌ كَفَيْضِ البَحْرِ مُمْتَهَنٌ ... عَلَى الحُقُوقِ وَعِرْضٌ غَيْرُ مُمْتَهَنِ
بَحْرٌ وَلَكِنَّهُ عَذْبٌ لِسَائِلِهِ ... وَالبَحْرُ يَسْقِيكَ مِنْ مُسْتَكْرَهٍ أَسِنِ
جَادَتْ لَهُ نَفَحَاتٌ مِنْ مَوَاهِبِهِ ... أَقْلَعْنَ عَنْ زَمَنٍ عَنْ جَارِهِ زَمِنِ
أَمَا تَرَانَا نَزِيدُ الحَادِثَاتِ بِهِ ... رَغْماً وَنَطْلُبُ صَرْفَ الدَّهْرِ بِالإِحَنِ
حَاطَتْ يَدَاهُ مِنَ الإِسْلامِ ضَاحِيَةً ... وَحَالَتَا بَيْنَ طَرْفِ الدَّهْرِ وَالوَسَنِ
كَمْ وَقْعَةٍ لَكَ مَا يَنْفَكُّ يَذْكُرُهَا ... خَلِيفَةُ اللهِ فِي سِرٍّ وَفِي عَلَنِ!
مَعَاشِرٌ أَسْكَرَتْهُمْ فِتْنَةٌ سَلَفَتْ ... حَادَتْ بِهِمْ وَبِحَادِيهِمْ عَنِ السُّنَنِ
لَمْ يَبْقَ مِنْ شَجَرِ البَغْيِ الَّتِي غُرِسَتْ ... بِجَانِبِ الشَّامِ مِنْ جِذْمٍ وَلا فَنَنِ
وَكُلُّ شَيْءٍ لَهُ شَيْءٌ يَكُونُ بِهِ ... فَسَادُهُ وَفَسَادُ الكَلْبِ فِي السِّمَنِ

لَمْ يَجْنِ حُوباً وَلَمْ يُنْسَبْ إِلَى شَطَطٍ   مَنْ قَالَ: أَنْتَ فَتَى عَدْنَانَ وَالْيَمَنِ

لِي حُرْمَةٌ بِكَ فَاحْفَظْهَا وَجَازِ بِهَا   يَا حَافِظَ الْعَهْدِ وَالْعُوَّادِ بِالْمِنَنِ

أَوْلَى الْبَرِيَّةِ حَقّاً أَنْ تُرَاعِيَهُ   عِنْدَ السُّرُورِ الَّذِي آسَاكَ فِي الْحَزَنِ

إِنَّ الْكِرَامَ إِذَا مَا أَسْهَلُوا ذَكَرُوا   مَنْ كَانَ يَأْلَفُهُمْ فِي الْمَنْزِلِ الْخَشِنِ

جميعُ الأبيات ماعدا الأول في شرح عطيّة ٣١٦-٣١٧، وشرح الخيّاط ٣٣٤-٣٣٥، والأبيات (١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١، ٢، ٣، ٤) في هبة الأيّام ١٢٤-١٢٦، والأخيران لإبراهيم بن العبّاس الصّولي (ت٢٤٣هـ) في ديوانه المطبوع ضمن الطرائف الأدبية بتحقيق الميمني ١٧٧. انظر القصيدة التي منها هذه الأبيات في شرح التّبريزي ٣/٣٣٧-٣٣٩.

١٣- أَلا سَبِيلَ نَدىً إِلا سَبِيلَ بِلَىً؟!   لَوْ كُنْتَ حَيًّا لأَضْحَى لِلنَّدَى سُبُلُ [البسيط]

شرح الصّولي ٣/٣٤٤، والوساطة ٧١، وشرح عطيّة ٣٧١، وشرح الخيّاط ٣٨٤. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٤/١٢١-١٢٨.

١٤- وَافَى وَدَائِرُهُمْ يَفِيـ   ـضُ وَذِكْرُهُ لِيَ دَائِرُ [مجزوء الكامل]

شرح الصّولي ٣/٤١٨، والنظام ٨/٢٠٥، وشرح عطيّة ٤٤٤، وشرح الخيّاط ٤٤٢. انظر المقطوعة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٤/٢٠٢.

١٥- فَمَا أَقْبَحَ الدُّنْيَا إِذَا كُنْتَ غَائِبًا!   وَمَا أَحْسَنَ الدُّنْيَا بِحَيْثُ تَكُونُ! [الطويل]

شرح الصّولي ٣/٤٧٥. انظر المقطوعة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٤/٢٨٠.

١٦- طَالَ رُغْبِي يَا رَبُّ مِمَّا أُلاقِيـ   ـهِ وَرُهْبِي إِلَيْكَ فَاحْفَظْ ثِيَابِي [الخفيف]

شرح الصّولي ٣/٧٩. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٤/٣٠٨-٣٠٩.

١٧- أَمُوَيْسُ كَيْفَ ظَنَنْتَ أَنَّكَ سَالِمٌ   مِنْ وَخْزِ حَيَّاتِي وَلَسْبِ عَقَارِبِي؟! [الكامل]

شرح الصّولي ٣/٩٠، وهامش النّظام ٣/٢١٦. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٤/٣١٧-٣١٨.

١٨- مَا كُلُّ مَنْ شَاءَ اسْتَمَرَّتْ بِالنَّدَى   يَدُهُ وَلا اسْتَوْطَأَ فِرَاشَ الْجُودِ [الكامل]

شرح الصّولي ٣/١١٧، وهامش النّظام ٦/٢٨٣، وشرح عطيّة ٥١٢، وشرح الخيّاط ٤٩٤. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٤/٣٤٥-٣٤٦.

١٩- وَأَرْحَلُ عَنْ جِوَارِكَ أَلْفَ يَوْمٍ   مَسِيرَةُ كُلِّ يَوْمٍ أَلْفُ مِيلِ! [الوافر]

شرح الصّولي ١٩١/٣، وشرح عطيّة ٥٣٣، وشرح الخيّاط ٥٠٤. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٤/٤١٥-٤١٨.

٢٠- لَقَدْ سَعَيْتُ وَكَانَ السَّعْيُ مُخْتَلِفاً   بِلا الوَنَاةِ إِلَى العَلْيَا وَلا اللَّغَبِ [البسيط]

شرح الأعلم ٢٧٢/٢. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٤/٥٤٥-٥٥١.

٢١- لَنَا الشِّعْرُ فِي قَحْطَانَ وَالبَأْسُ وَالنَّدَى   هَلِ المَجْدُ إِلا الجُودُ وَالبَأْسُ وَالشِّعْرُ؟! [الطويل]

شرح الأعلم ٢٢٥/١، وهبة الأيّام ١٨٤. انظر القصيدة التي منها هذا البيت في شرح التّبريزي ٤/٥٦٧-٥٧٨.

٢٢- أَرَتْنَا كَيْفَ تَعْتَلِجُ المَطَايَا   بِأَنْفُسِهَا وَكَيْفَ تَقُولُ: جُودِي [الوافر]

فَحَيَّهَلاً بِذِكْرَاهُ وَأَكْرِمْ   بِهِ مِنْ مَعْدِنَيْ كَرَمٍ وَجُودِ!

فَهَبْ وَهَلاً لِخَيْلِكَ وَالمَنَايَا   تُشَذِّبُ مُهْجَةَ البَطَلِ النَّجِيدِ

وَرَدتَ بِهَا عَلَيْهِ وَلَيْسَ يَدْرِي   بِأَنَّ المَوْتَ فِي قُحَمِ الوُرُودِ

رَجَا صَيْداً فَرَدَّتْهُ المَنَايَا   إِلَى أَنْيَابِ مُقْتَنِصِ الصُّيُودِ

فَرُحْتَ وَقَدْ قَضَيْتَ بِذَاكَ نَحْباً   وَرَاحَ قَرِينَ شَيْطَانٍ مَرِيدِ

فَطَوْراً تُجْلِبُ الدُّنْيَا عَلَيْهِ   بِخَيْلٍ فِي السُّرُوجِ وَفِي اللُّبُودِ

وَطَوْراً تَسْتَثِيرُ عَلَيْهِ رَأْياً   كَحَدِّ السَّيْفِ فِي حَبْلِ الوَرِيدِ

فَأَمَّا آلُ قَيْصَرَ فَاسْتُعِيدَتْ   مَنَايَا جَمْعِهِمْ بِيَدَيْ مُعِيدِ

فُتُوحٌ لَوْ فُهِمْنَ بِغَيْرِ خَطٍّ   إِذَنْ لَفُهِمْنَ عَنْ خُلُقِ البَرِيدِ

وَمِنْ نَاجٍ بِمُهْجَتِهِ طَرِيدٍ   وَسَهْمُ المَوْتِ فِي طَلَبِ الطَّرِيدِ

شرح عطيّة ١٠٤-١٠٧، وشرح الخيّاط ١٠٨-١١٠، وبدر التّمام ٢٥٥/١-٢٥٩، وهامش شرح الصّولي ٤٤٢/١-٤٤٤، والبيتان الأوّلان في شرح الأعلم ٢١٥/٢-٢١٦. أورد محقّق شرح التّبريزي القصيدة التي منها هذه الأبيات في (قسم القصائد المنحولة المشكوك في صحّتها) ٦٣٥/٤-٦٤٠، ولم يُدرِج فيها هذه الأبيات الأحد عشر.

وبعد، فإنّ هذا البحث استدرك على ديوان أبي تمّام المشفوع بشرح التبريزي (٦٩٤) بيتاً[١]، موزّعة على (١٩) قصيدة، و(٢٨) مقطوعة، و(١١) بيتاً مفرداً غير منتمية إلى القصائد والمقاطيع الواردة في ديوانه المذكور، و(٥٠) بيتاً مستدركاً على القصائد والمقاطيع الواردة فيه.

وينبغي أن يُلحَظ أنّي قصَرتُ في مادة البحث في الغالب على المصادر التي تناولت أبا تمّام وشعرَه بالشرح والنقد..، وتعمّدتُ إهمالَ إثباتِ الاختلاف في روايات الأبيات وشرحِ المفردات الغريبة؛ لئلا يطولَ البحث أو يخرجَ عن غرضه.. ولا أجزم أو أُرجِّح صحّةَ نسبة كلِّ ما ذكرته في هذا المستدرك من أبيات إلى الشاعر أبي تمّام؛ لأنّ بعضها نُسِبَت إلى أكثر من قائل، ولأنّ نفراً من العلماء والمحققين شكّكوا في صحَّة نسبة بعضها الآخر إليه، وقد نوَّهتُ بذلك في مواضع متفرّقة من البحث، ولا يخفى على القارئ دور المصادر من حيث أصالتُها وقِدَمُها في ترجيحِ النسبة فيما عُزِيَ إلى أبي تمّام وغيره.

ولا أدَّعي أنّي أحطتُ في هذا البحث بكلِّ بيوت أبي تمّام التي لم تَرِد في ديوانه بشرح التبريزي ، لكنّي لم آلُ جُهداً في إثبات كلّ ما عثرتُ عليه في المصادر التي بحثت فيها، ويَبقى باب الاستدراك مفتوحاً للباحثين لإضافة مالم أقف عليه. والله الموفق.

(١) يُضاف إليها (٥٣) بيتاً استدركها محقّق شرح التبريزي د.محمد عبده عزّام في حواشي التحقيق. وقد أحلتُ على مواضع تلك الأبيات في الهامش السابق لهذا.

ثبت المصادر والمراجع:

١ــ أبو تمّام شاعر الخليفة محمّد المعتصم بالله/ عمر فروّخ، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

٢ــ أخبار أبي تمّام/ أبو بكر محمد بن يحيى الصولي (ت٣٣٥هـ)؛ تحقيق محمد عبده عزام وخليل محمود عساكر ونظير الإسلام الهندي، ط٣، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

٣ــ الأغاني/ أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني (ت٣٥٦هـ)؛ تحقيق د.إحسان عباس، ود.إبراهيم السعافين وبكر عبّاس، ط١، بيروت: دار صادر، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

٤ــ كتاب الإمتاع والمؤانسة/ أبو حيّان علي بن محمد التوحيديّ (ت نحو ٤٠٠هـ)؛ تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٢-١٩٤٤م.

٥ــ بدر التمام في شرح ديوان أبي تمّام/ د.ملحم إبراهيم الأسود، بيروت: مطابع قوزما، ١٣٤٧هـ، ١٩٢٨م.

٦ــ كتاب البديع/ عبد الله بن محمد المعروف بابن المعتزّ (ت٢٩٦هـ)؛ تحقيق إغناطيوس كراتشقوفسكي، دمشق: دار الحكمة، د.ت.

٧ــ بَهجة المَجَالس وأُنس المُجَالس وشَحْذ الذّاهن والهَاجس/ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البَرّ النَّمريّ القرطبيّ (ت٤٦٣هـ)؛ تحقيق محمد مرسي الخولي، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

٨ــ التمثيل والمحاضرة/ أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت٤٢٩هـ)؛ تحقيق عبد الفتّاح محمّد الحلو، [ليبيا، تونس]: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣.

٩ــ ديوان أبي تمّام بشرح الخطيب التبريزي/ أبو زكريا يحيى بن علي المعروف بالخطيب التبريزي (ت٥٠٢هـ)؛ تحقيق محمد عبده عزّام، القاهرة: دار المعارف، د.ت. [ج١،ج٣: ط٤، ج٢: ط٥، ج٤: ط٣].

١٠ــ ديوان أبي تمّام الطائي/ فسّر ألفاظه اللغوية محيي الدين الخياط (ت١٩١٤م)، [بيروت]: طبع بمناظرة والتزام محمد جمال، [نحو ١٣٢٣هـ،١٩٠٥م].

١١ــ ديوان البحتريّ/ ضبطه وصححه عبد الرحمن البرقوقي، ط١، القاهرة: المطبعة الهندية، ١٣٢٩هـ، ١٩١١م.

١٢ــ ديوان السَّرِيّ الرَّفَّاء/ شرح كرم البستاني، ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٩٦م.

١٣ــ ديوان العبّاس بن الأحنف/ شرح عاتكة الخزرجي، ط١، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٧٣هـ،١٩٥٤م.

١٤ــ ديوان عبد الله بن المعتزّ/ شرح محيي الدين الخيّاط، بيروت: مطبعة الإقبال، ١٣٣٢هـ.

١٥ـ ديوان عليّ بن الجَهم/ تحقيق خليل مردم بك، بيروت: لجنة التراث العربي، المركز الدّولي للتراث العربي، د.ت.
١٦ـ ديوان المعاني/ أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري (ت بعد٣٩٥هـ)، القاهرة: مكتبة القدسي، بغداد: مكتبة الأندلس، ١٣٥٢هـ.
١٧ـ الزّهرة/ أبو بكر محمد بن داود الأصفهاني (٢٩٦هـ)؛ تحقيق د.إبراهيم السامرائي، ط٢، الزرقاء (الأردن): مكتبة المنار، ١٤٠٦هـ،١٩٨٥م.
١٨ـ سرّ الفصاحة/ أبو محمد عبد الله بن محمد المعروف بابن سِنان الخفاجي (ت٤٦٦هـ)؛ تحقيق د.داود غطاشة الشوابكة، ط١، عمّان: دار الفكر: ناشرون وموزّعون، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
١٩ـ شرح أبيات مغني اللبيب/ عبد القادر بن عمر البغدادي (ت١٠٩٣هـ)؛ تحقيق عبد العزيز رباح وأحمد دقاق، ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٣٩٣-١٤٠١هـ، ١٩٧٣-١٩٨١م.
٢٠ـ شرح ديوان أبي تمّام/ شرح شاهين عطيّة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.(جاء في ص٦: نفذت هذه النسخة عن الطبعة التي نشرتها المكتبة الوطنية في بيروت عام ١٨٨٩م، والتي طُبعت في المطبعة الأدبية).
٢١ـ شرح ديوان أبي تمّام حبيب بن أوس الطائي/ يوسف بن سليمان المعروف بالأعلم الشنتمري (ت٤٧٦هـ)؛ دراسة وتحقيق إبراهيم نادن، [الرباط]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
٢٢ـ شرح ديوان أبي نُواس/ إيليا الحاوي، ط١، بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ١٩٨٣م.
٢٣ـ شرح ديوان الحماسة/ أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي (ت٤٢١هـ)؛ تحقيق أحمد أمين، وعبد السلام هارون، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ ، ١٩٩١م.
٢٤ـ شرح ديوان صريع الغواني (مسلم بن الوليد الأنصاري)/ تحقيق د.سامي الدهان، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨م.
٢٥ـ شرح الصولي لديوان أبي تمّام/ أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، (ت٣٣٥هـ)؛ دراسة وتحقيق د.خلف رشيد نعمان، ط١، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨-١٩٨٢م.
٢٦ـ شرح مشكلات ديوان أبي تمّام/ أحمد بن محمد المرزوقي (ت٤٢١هـ)؛ تحقيق د.عبد الله سليمان الجربوع، ط١، جدة: دار المدني، مكة المكرمة: توزيع مكتبة التراث، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.
٢٧ـ شعراء عبّاسيّون/ د.يونس أحمد السامرائي، بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٤١٠هـ،١٩٩٠م.
٢٨ـ شعر مروان بن أبي حفصة (ت١٨٢هـ)/ جمعه وحققه د.حسين عطوان، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣م.

٢٩ــ كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر/ أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري (ت٣٩٥هـ)؛ تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د.ت.
٣٠ــ طبقات الشعراء/ عبد الله بن محمد المعروف بابن المعتزّ (ت٢٩٦هـ)؛ تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ط٣، القاهرة: دار المعارف، [١٩٧٦م].
٣١ــ الطرائف الأدبيّة: مجموعات شعرية، منها: ديوان إبراهيم بن العبّاس الصّولي، والمختار من شعر المتنبي والبحتري وأبي تمام، كلاهما لعبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ)/ تحقيق عبد العزيز المَيمني، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٧م.
٣٢ ــ كتاب الطِّراز المتضمِّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز/ يحيى بن حمزة العلوي اليمنيّ (ت٧٤٥هـ)، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
٣٣ــ العِقد الفريد/ أحمد بن محمد بن عبد ربِّه الأندلسي (ت٣٢٨هـ)؛ تحقيق محمد سعيد العُريان، ط٢، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، مكتبة الاستقامة، بيروت: دار الفكر، ١٣٧٢هـ، ١٩٥٣م.
٣٤ــ العمدة في محاسن الشعر وآدابه/ أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ)؛ تحقيق د.محمد قرقزان، ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
٣٥ــ عيون الأخبار/ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدِّينَوَريّ (ت٢٧٦هـ)، ط٢، القاهرة: دار الكتب المصريّة، ١٩٩٦م.
٣٦ــ غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة/ برهان الدين بن يحيى الكتبيّ المعروف بالوطواط (ت٧١٨هـ)، القاهرة: المطبعة الأدبية المصرية، ١٣١٨هـ.
٣٧ــ كتاب الفِهْرِسْت/ محمد بن إسحاق النديم (ت٣٨٠هـ)؛ تحقيق رضا تجدّد، [طهران: ١٣٩١هـ، ١٩٧١م].
٣٨ــ قطب السّرور في أوصاف الخمور/ أبو إسحاق إبراهيم القيرواني المعروف بالرقيق النديم (توفي بعد سنة ٤١٧هـ)؛ تحقيق أحمد الجندي، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٦٩م.
٣٩ــ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون/ مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، بيروت، بغداد: مكتبة المثنى، د.ت.
٤٠ــ لباب الآداب/ لأسامة بن منقذ (٥٨٤هـ)؛ تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة لويس سركيس، المطبعة الرحمانية، ١٣٥٤هـ، ١٩٣٥م.
٤١ــ المثَل السائر في أدب الكاتب والشاعر/ أبو الفتح نصر الله بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري الكاتب (ت٦٣٧هـ)؛ تحقيق د.أحمد الحوفي، ود.بدوي طبانة، ط١، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٣٨١هـ، ١٩٦٢م.
٤٢ــ المحاسن والمساوئ/ إبراهيم بن محمد البيهقي (ت٣٢٠هـ)، بيروت: دار صادر، د ت.

٤٣ـ محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء/ أبو القاسم حسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهانيّ (ت٥٠٢ هـ)، بيروت: دار مكتبة الحياة، د ت.

٤٤ـ المُحِبّ والمحبوب والمشموم والمشروب/ السَّرِيّ بن أحمد الرَّفّاء (٣٦٢هـ)؛ تحقيق مصباح غلاونجي وماجد حسن الذهبي، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٧هـ،١٩٨٦م.

٤٥ـ المستَطرَف في كلّ فنٍّ مستَظرَف/ أبو الفتح محمد بن أحمد الأبشيهيّ المحلي (ت٨٥٢هـ)، القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، ١٣٨٥هـ.

٤٦ـ معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب/ ياقوت بن عبد الله الحَمَوي (ت٦٢٦هـ)؛ تحقيق د.إحسان عباس، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

٤٧ـ المُنْتَحَل/ أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت٤٢٩هـ)؛ تحقيق أحمد أبو علي، الإسكندرية: المطبعة التجارية، ١٣١٩هـ، ١٩٠١م.

٤٨ـ الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري/ أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي (ت٣٧٠هـ)؛ **ج١وج٢:** تحقيق السيد أحمد صقر، ط٤، القاهرة: دار المعارف، مكتبة الخانجي، د.ت. **ج٣وج٤:** دراسة وتحقيق د.عبد الله حمد محارب، ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٤٩ـ النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمّام/ المبارك بن أحمد الإربلي المعروف بابن المستوفي (ت٦٣٧هـ)؛ تحقيق د.خلف رشيد نعمان، ط١، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩–٢٠٠٨م.

٥٠- هبة الأيَّام فيما يتعلَّق بأبي تمّام/ يوسف البديعي (ت١٠٧٣هـ)؛ نشره محمود مصطفى، القاهرة: مطبعة العلوم، ١٣٥٢هـ، ١٩٣٤م.

٥١ـ هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين/ إسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، إستانبول: وكالة المعارف، ١٩٥١م. بيروت، بغداد: مكتبة المثنّى.

٥٢ـ همزيّات أبي تمّام/ شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٥٣ـ الوساطة بين المتنبّي وخُصومه/ علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت٣٦٦هـ)؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، ط٥، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، د ت.

٥٤ـ وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان/ أحمد بن محمد المعروف بابن خَلِّكان، (ت٦٨١هـ)؛ تحقيق د.إحسان عباس، بيروت: دار صادر، [١٣٨٨هـ، ١٩٦٨]– ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

الدرس البلاغي بين الممارسة والتنظير
كتاب «جمالية الخبر والإنشاء»
للدكتور حسين جمعة نموذجاً

د. شارف مزاري(*)

المقدمة:

يشكل التراث البلاغي مرجعية إعلائية Transcendantal وقيمة أدبية تقترن في جوهرها بالمتون المقدسة التي يأتي المتن القرآني في طليعتها، ومن ثم يمتلك صفة العلمية، كما يمتلك القدرة على تفعيل الدرس البلاغي الحالي، وهذا يقع بدافع الحاجة إليه على أنه منبع أصيل يمكن استحضاره إبداعياً وتذكرياً في الآن ذاته، وهي الرؤية التي كرسها الدكتور حسين جمعة في كتابه: «جمالية الخبر والإنشاء» لأن التراث البلاغي يمثل لديه قوة إثارة وتجدد، وتبعاً لذلك استطاع أن يميز بين ماض ينظر إليه على أنه معطى جمالي وفني متحرك (إبداعي)، وبين ماض آخر عقيم جامد (تذكري).

فهو في تجربته ــ التي نحن بصدد مدارستها- مثّل الدرس البلاغي القديم عنده حقبة زمنية مشرقة مرهونة بالمستقبل، لأنه يعتقد أن التجربة الجمالية في تأصيلها وتأثلاتها مرتبطة بحضور قيمة الماضي فيها، وبتعزيز التجربة التاريخية للدرس البلاغي فيها أيضاً.

(*) أستاذ محاضر ــ جامعة سعيدة- الجزائر.

وبهذا المعنى يحدث التزاوج بين الماضي والحاضر، بين خبرة التجربة وأفق الترقب، وهو ما سنوضحه فيما بعد.

لعل الدرس البلاغي- في مختلف عصوره- ظل يقارب بإجراء أحادي، أي لم تستثمر فيه الأدوات الإجرائية التي من شأنها ملامسة جوهره ومظاهره الجمالية والفنية، وظلت طروحاته في شبه تداولية لا تجديد فيها، باستثناء عبد القاهر الجرجاني الذي يظل مؤشرا ومرجعا يؤطر للدرس البلاغي بامتياز.

إن الرؤية التي انطلق منها الدكتور حسين جمعة في تعامله مع التراث النثري المجسد في البلاغة العربية تشي بمدى احتفائه بهذا التراث، والإفادة منه بعيدا عن روح الإقصاء أو القطيعة. لأن «التراث ليس النتاج كله الذي أنتج في الماضي وإنما هو الطاقة الإبداعية التي تجسدت في منجزات لا تستنفد بل تظل فعالة، متوهجة وجزءا من حركية التاريخ»(١).

إن المتن البلاغي القديم يبقى يمثل الرصيد المعرفي والرصيد الروحي والمعنوي أيضا. لأنه لا يخفى على أحد من أن علماء البلاغة والتفسير والإعجاز لهم الفضل الأول في بيان ما خفي من المعاني وما غمض من الألفاظ من أجل فهم الخطاب القرآني فهما يليق بمقاماته اللغوية والبلاغية والإعجازية.

فالبلاغة والنحو وغيرهما من علوم اللسان إنما وجدت بغرض فهم كتاب الله العزيز. فسيبويه والفراء وأبو عبيدة وابن قتيبة والمبرد والجاحظ وغيرهم من أساطين البلاغة، إنما تمرسوا على الشاهد القرآني أولا، وحسبهم في ذلك أنهم ساهموا في تأصيل الدرس البلاغي من خلال المتن القرآني، مما منح البلاغة العربية قدسية خاصة شأنها شأن النحو العربي.

وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى كتاب أبي عبيدة المعنون ب: «مجاز القرآن»، مما يؤكد ارتباط البلاغة بالتفسير، وإن كان هذا التقاطع أو التلاقح يمثل الإرهاصات الأولى للدرس البلاغي منذ القرن الأول الهجري، على الرغم من أنها إشارات بلاغية جاءت مبثوثة في ثنايا الكتب من نحو كتاب سيبويه«الكتاب»، إلى أن اتضحت معالمها في القرن الرابع الهجري على يد أبي هلال العسكري في كتابه «الصناعتين» الذي يُعدُّ المرجع الأول لبناء النظرية البلاغية.

لقد حاول الباحث الدكتور حسين جمعة أن يستحضر التراث من منطلق التفاعل بينه وبين هذا العصر الذي يحياه، بغرض الإفادة منه واستثماره في توجيه الدرس البلاغي للناشئة، وقد ظل هاجس التطلع إلى الجديد يؤرقه وبخاصة في مجال جمالية الخطاب البلاغي الذي يكشف عن القيمة المعرفية لتراثنا البلاغي الذي ينطوي على معارف جليلة وجميلة

(١) كلام البدايات: أدونيس، دار الآداب، ط١، بيروت ١٩٨٩ ،ص٤٥.

-١-

يعتبر كتاب «جمالية الخبر والإنشاء» من أهم المراجع التي اهتمت بالبحوث البلاغية بما يحويه من مرتكزات، ومقولات جمالية، وفنية تعضد نظرة صاحبه إلى البلاغة العربية بعين متفحصة وثاقبة، الشيء الذي جعل القراءة فيه أكثر من كونها مجرد فعل لغويبل اغتدت- في ضوئه- ضربا من ضروب الحوار المنتج بين القارئ والنّص.

فالكتاب – من هذه الوجهة – بحث جاد يندرج ضمن الدراسات الجمالية الكبرى التي تعنى بالدرس البلاغي، وتعمل على تأصيل المفاهيم والمقولات الجمالية فيه.

والواقع أن المتتبع لمسيرة الدكتور حسين جمعة العلمية والثقافية يلفيها تقوم على القرآن الكريم، والحديث، وكلام العرب، والنحو، والنقد الأدبي. وكان لهذه الثقافة العربية أثرها الواضح في توجيه كتابه «جمالية الخبر والإنشاء».

ولقد نعلم أن عودته إلى التراث البلاغي ليس بدافع الرغبة في البحث عن ثغرات وفجوات تنم على قصور الدراسات البلاغية القديمة في الإلمام بالدرس البلاغي، وإنما باقتراح منهج محكم يفعل الدرس ويثريه لأنه

«لا نستطيع بحال من الأحوال أن نتهم تراثنا البلاغي بخلوه من التحليلات، والملاحظات الجديرة بأن يعاد النظر فيها من خلال ربطها بمناهج البحث اللغوي الحديث»(١).

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب، صدر كتاب الدكتور حسين جمعة بعنوان «جمالية الخبر والإنشاء». سنة ٢٠٠٥.

الكتاب من الحجم المتوسط، يتكون من مقدمة، ومدخل، وخاتمة، وبابين كبيرين يتخللهما فصول ومباحث.

<u>الباب الأول</u>: من تأصيل مفاهيم علم المعاني إلى جمالية الخبر. وتحته فصلان:

الفصل الأول: حدود ومفاهيم. ويضم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: النشأة والتأصيل.

القسم الثاني: تطور مفهوم الخبر والإنشاء.

القسم الثالث: إنزال الخبر منزلة الإنشاء أو العكس. وتحته مباحث كثيرة.

الفصل الثاني الذي عنوانه: جمالية أسلوب الخبر، تحته قسمان:

القسم الأول: مفهوم الخبر وأغراضه وأساليبه.

القسم الثاني: أضرب الخبر ومؤكداته، متبوع بعناوين فرعية كثيرة.

(١) أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث: البهنساوي حسام – مكتبة الثقافة الدينية– القاهرة١٩٩٤– ص ٠٣.

الباب الثاني: جمالية أسلوب الإنشاء الطلبي. ويتكون من خمسة فصول:
الفصل الأول: أسلوب الأمر وبلاغته وجمالياته، وتحته قسمان.
الفصل الثاني: أسلوب النهي وبلاغته وجمالياته، وتحته قسمان.
الفصل الثالث: أسلوب الاستفهام وبلاغته وجمالياته، وتحته قسمان.
الفصل الرابع: أسلوب التمني وأغراضه وبلاغته وجمالياته، وتحته قسمان.
الفصل الخامس: أسلوب النداء وبلاغته وجمالياته، وتحته قسمان.

وقد بدأ المؤلف مقدمة كتابه بهذه الكلمات الشاعرية« حين يغدو سكون النفس جمالا، وحركة العقل وهجا يعانق إشراق الكلمات ،وشوقا راقيا إلى فنون العرب البديعة..يتماهى الوعد في الفعل .. فيتجلى عن دراسة جمالية بلاغية نقدية جديدة تتناول أساليب بلاغية في إطار يجمع بين الأصالة والمعاصرة»[(١)].

وفي المقدمة أيضا، يشير إلى أن كتابه امتداد لكتاب آخر نشر له عام ١٩٩٨ بعنوان: «في جمالية الكلمة».

في الغالب يأتي العنوان ليختزل مدلولات الدراسة وهو ما يشي به عنوان كتاب د. حسين جمعة، إذ يبدو منسجما حتى مع جمالية الغلاف كتابة ورسما تحقيقا لمقولة: الكتاب يقرأ من عنوانه.

علم قائم بذاته أو هو «نص مختزل ومكثف ومختصر، إنه نظام دلالي رامز،(titrologie) والعنونة له بنيته الدلالية السطحية وبنيته الدلالية العميقة»[(٢)].

أو علامة(flach) وإنما هي ومضة لم يأت سوقها اعتباطيا، للعنوان ونحن نتصور أن الثنائية المكونة دالة على مضامين الكتاب.

وفي هذا السياق يأتي تأكيد هذه المسألة من الناقد المغربي محمد مفتاح بقوله: « إن العنوان يمدنا بزاد ثمين لتفكيك النص ودراسته، ونقول هنا: إنه يقدم لنا معرفة كبرى لضبط انسجام النص ،وفهم ما غمض منه إذ هو المحور الذي يتوالد ويتنامى ويعيد إنتاج نفسه»[(٣)].

فلفظ «جمالية» الذي يتصدر صيغة العنوان ينبئ بشفافية واضحة عن مرجعية الكاتب، وهو ضرب دال على تجربته في مجال الدرس الصوفي[(٤)]، لأنه عاشق للجمال والجلال.

وقد يُلحظ ذلك جليا من خلال توظيف الكاتب لبعض عناصره في كتابه موضع البحث.

(١) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة، منشورات اتحاد الكتاب العرب،دمشق ٢٠٠٥، ص٧.
(٢) قراءة في كتاب سيمياء العنوان للدكتور بسام قطوس: الطيب بودربالة، مجلة جامعة بسكرة، الجزائر٢٠٠٢،ص٢٥.
(٣) دينامية النص: محمد مفتاح،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء- المغرب١٩٨٧ ص٧٢.
(٤) أنظر مقالا له بعنوان: جمالية التصوف مفهوما ولغة، الموقف الأدبي، إتحاد الكتاب العرب، العدد ٣٦٤، دمشق .

من ذلك مثلا قوله: «وحينما يلح الجماليون على الشكل في مفهوم الجمال فإنما يــرون أن الجميل إنما هو تجلي الروح والأفكار في الأشياء والظواهر... والجميل فــي الفــن والأدب والبلاغة هو نهاية المطاف من جهة ما تعرف له المضامين . أما الجليل فهو يتطلع إلى مقام رفيع سام يتجسد بالوجود الإلهي، وكل مثال أعلى للجمال»[١].

وهي عبارات معهودة في التراث الصوفي، تكشف عن نزعة الكاتب التأصيلية ذات الصلة القوية بطبيعة مضامين كتابه موضع الدراسة.

يمثل هذا الكتاب منعطفا نوعيا في مسيرة الكاتب الأدبية في مجال الأدب القديم، والنقــد، والبلاغــة العربية، وهو يوجهه إلى القارئ العربي ذي الحس البلاغي المرهف، بما يــوفره من أرضية صلبة للنقاش.

في المقدمة– مرة أخرى– يعلن عن أنه اهتدى إلى الدراسة البلاغية ذات التوجه الجمالي الخالص الذي يغوص في المتون البلاغية العربية ليتخذها مستقرا له، وهذا التواصــل ظــل ينشده منذ تأليفه لكتاب:

«في جمالية الكلمة». إذ يقول: «وكانت دراستنا السابقة «في جمالية الكلمة» المنشورة من قبل، قد استقرت عند مرافئ عديدة من شواطئ الجمال والصفاء، فارتاحت النفس لدى أطياف فصاحة الكلمة وبلاغتها، واستودعت فيها أنمــاط البيــان والبهــاء فــي الجملــة الفعليــة والاسمية»[٢].

غير أنه يعد هذا التوجه طبيعيا، إذ هو امتداد اختياري لماضي الأجداد،تكون العودة إليــه مرهونة بالمنجز، لأنه الدرس النموذجي، منه ينطلق وإليه يعود.

و إذا كان للجمال صور وألوان تتماس حينا، وتتباعد حينا آخر، فإن الأجداد وقفوا عنــد مجموع العتبات النصية التي توهج فيها الجلال والجمال « وللجمال أفنان وألــوان أبــدعتها ذاكرة الأجداد ومخيلتهم... فلم يقف الحسن في الكلام والحياة والفن عند حد معين... وإنمــا كانوا يبنون حياتهم وأدبهم ولغتهم ونقدهم بناء جماليا رحبا، يمتد إلى أفاق إنســانية رحبــة، ومثيرة. فما خلفه الأجداد لنا من أساليب فنية وبلاغية إنما يدل على مدى عشــقهم للجمــال وولعهم بالحسن في كل شيء»[٣].فهو مولع بالجمال أيضا، وظل يطارده إلى أن صاغه فــي كتابه هذا.

---

(١) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة، ص١٤.

(٢) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة، ص٠٧.

(٣) نفسه ص٠٧.

غير أنه انطلق من حيث انتهى الأجداد في مجال صفاء الكلمة وشذاها العطر. وهو يدرك جيدا أن دراسته إذا كانت تتصل بمعهودية الدرس التقليدي للبلاغة العربية فإنها لا تفي بالغرض المنشود. لذلك فضل أن يجنح بهذه المتون البلاغية إلى عوالم قرائية غالبا ما تتخذ من تعدد الفعل القرائي وتنوعه آلية تعالج بها تلك المساءلات والتأويلات التي يشي بها علم المعاني، ومن ثمة شكلت لديه مسارا جديدا، وأحدثت شبه قطيعة مع الممارسات ذات التوجه الكلاسيكي «من هنا يظل التعلق بالجمال هاجسنا ، ويظل إبداع البلاغيين العرب في قراءتهم لطرائف العرب رائدنا،و يظل التفاعل مع النقد الجديد همّنا؛ وكذلك يبقى الاتصال بالدراسات الأسلوبية المعاصرة أسلوبًا يحث الآخرين على النظر فيه. ولما كان ذلك كذلك دفعتنا الرغبة من جديد إلى تلمس مواطن الجمال في أساليب البلاغة العربية»[1].

ثم يأتي تعليل الكاتب لاختيار أسلوب «الخبر والإنشاء» درسا تطبيقيا، يكشف عن مظان الجمالية في التراث البلاغي باستخدام أدوات الدرس النقدي الحداثي، الذي يسخر من المتقبل التقليدي المتعجل. « فأسلوب الخبر والإنشاء لايكتفي بأنه يجسم ظلال الجمال الأخاذ، ويمتح من فضاء النور رونقه، ويأخذ من وسط العقد جوهرته ودرته وخريدته فقط، وإنما يحقق للفكر عطشه إلى المعرفة، وإدراك أسرارها...ودراستنا لأسلوب الخبر والإنشاء لم يكن على اعتبار النسخ والتقليد، أو التبعية والاستحضار لكل ما قاله القدماء والمحدثون... بل كان على وجه التحليل، والدرس، والفهم، والموازنة، والاستقراء والاستنباط في إهاب ثوب جمالي شفاف نسج خيوطه الذهبية مع معين المذاهب الجمالية والنقدية واللغوية الحديثة»[2].لأنه لا يمكن فهم الجملة أو العبارة إلا بالرجوع إلى السياق الذي وردت فيه، أو العناصر التي أدت إلى بنائها لأنها– وبهذه الصفة– تؤدي وظيفة تواصلية استدعائية. « وإنما تتظافر العناصر جميعا لأداء ما يريده المتكلم»[3].

في المقدمة– دائما– نراه يلتفت إلى القدماء بوعي واعتبار. فهو لايغبطهم حقهم، وجهودهم واجتهاداتهم في تأصيل الدرس البلاغي.

ومما جاء في كتابه في هذا المضمار قوله:« إن أسلوب الخبر والإنشاء بكل إيحاءاته يوضح لنا أن البلاغيين العرب امتلكوا حسا جماليا راقيا لمفهوم التشكيل والصيغ، قارب ما

(١) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة،ص٠٧.

(٢) نفسه ص٠٨.

(٣) مبادئ اللسانيات: أحمد محمد قدور، دار الفكر المعاصر، ط ٢، بيروت– لبنان ١٩٩٩، ص ٢٤١.

عرفه الشكلانيون المحدثون. إنهم أدركوا أهمية الخطاب البلاغي اللغوي في عناصره ومكوناته»[١].

وبحسب هذا الطرح يمكن اعتبار آراء الدكتور حسين جمعة انزياحا نحو الحركية، ومن ثمة البحث عن طرق تحليلية يفرضها الخطاب البلاغي العربي.

وبالفعل فإن هذا الصنيع قد اضطلع به عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) عندما كان يشير إلى آراء سيبويه النحوية في بعض المواضع من دلائل الإعجاز، وبخاصة في معاني النحو،إذ نلفي تعريفه لنظرية النظم مبنية على أساس نحوي حين يقول: « واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها»[٢].

أما المدخل فكان عنوانه: مفهوم الجمال والجميل والجليل والجمالية. وفيه تناول المؤلف طائفة من الآراء والتعريفات للجمالية على مستوى التأسيس أو التأصيل، وإنما وقع ذلك على سبيل التمهيد لمعرفة جمالية علم المعاني في مجاليه الخبري والإنشائي.

والواقع أن كلامه هذا اقترب من التنظير- وإن كان يأتي أحياناً واصفاً يجعل منه تأسيساً نظرياً، وتأصيلاً فكرياً، وإطاراً مرجعياً- ذكر فيه تعريفات وإشارات لأرسطو وكروتشه وابن الأثير، وغيرهم.

ومما جاء في متن المدخل من تعريفات قوله: «الجميل إنما هو تجلي الروح والأفكار في الأشياء والظواهر... والجميل في الفن والأدب والبلاغة هو نهاية المطاف من جهة ما تعرف له المضامين... أما الجليل فهو يتطلع إلى مقام رفيع سام يتجسد بالوجود الإلهي...فالجليل يرتقي بمرتبة الجمال والجميل إلى حالة الكمال المطلق»[٣].

الكاتب يهدف- من وراء توظيف هذه التعريفات- إلى استثمارها في الحقل البلاغي وبخاصة في أسلوب الخبر والإنشاء، وفي هذا يقول: « ولعل هذا كله ما نتمثله في جمالية الخبر والإنشاء في حدودهما ومفهومهما وآلياتهما ودلالتهما الحقيقية والمجازية»[٤].

فهو يتنقل بين التنظير والممارسة، فلا تطبيق من غير تأسيس نظري، على الرغم من أن المستوى الأول يتسم بالتعميم والتجريد، والمستوى الثاني يتسم بالتعيين والتحديد.

---

(١) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة، ص ٠٨.

(٢) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، شرح محمد عبد المنعم خفاجة، ص١١٧.

(٣) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة، ص ١٤.

(٤) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة، ص ١٨.

الباب الأول: من تأصيل مفاهيم علم المعاني إلى جمالية الخبر من المؤكد أن دراسته هذه تعد وثيقة ذات أهمية كبرى، قادته إلى تحسس الخطاب البلاغي في مظانه الأصلية، ما فتئ يعمل على استجلائها وتقريبها بشكل فني أخاذ.

ولا ريب في أن صدور هذا العمل البلاغي من باحث قدر له أن يمتلك رصيداً معرفياً بخبايا اللغة العربية، ومقدراتها الجمالية سيفتح الباب واسعاً أمام الناشئة للوقوف على أهم القضايا البلاغية، ومعرفتها، وقراءتها، وتمثلها تمثلاً واعياً.

تجليات الجمالية في هذا الباب:

الباب يحوي فصلين، الأول: حدود ومفاهيم.وقسمه إلى ثلاثة أقسام:
النشأة والتأصيل، وتطور مفهوم الخبر والإنشاء، وإنزال الخبر منزلة الإنشاء والعكس.
والثاني: جمالية أسلوب الخبر. فيه قسمان:
مفهوم الخبر وأغراضه وأساليبه، ثم أضرب الخبر ومؤكداته.

ولقد ارتأى الدكتور حسين جمعة منذ بداية الفصل الأول أن يعلن عن امتداده واعتداده بثقافة أجداده، فاستهله بآراء لبلغاء وإعجازيين من نحو الجاحظ، والواسطي، والخطابي، والباقلاني، والقاضي عبد الجبار، والزمخشري والرازي.

وفي ضوء ذلك قدم نماذج مقتضبة لتعريفاتهم، وركز على جهود السكاكي من خلال «مفتاح العلوم»، واعتبره «أول من قسم البلاغة إلى علم للمعاني، وعلم للبيان، ومحسنات لفظية ومعنوية»(١).

وذكّر بعبد القاهر الجرجاني الذي «انتهى إلى أن التأليف أو النظم هو توخي معاني النحو»(٢).

ثم يشير إلى المعالجة التي يتبناها منهجا، بحيث يعمد إلى إشكالية المفهوم، مفهوم الجملة وركنيها، وانقسامها إلى فعلية واسمية، بلاغياً لا نحوياً، ثم إخضاعها إلى علم المعاني ذي الأبواب الستة المعروفة: الخبر والإنشاء، والتقديم والتأخير، الوصل والفصل، القصر، الذكر والحذف، الإيجاز والإطناب.

ثم يقصر جهده في درسه البلاغي هذا على أسلوب الخبر والإنشاء تبياناً لجماليته التي لا يقذفها لمجرد ملامسة أولى بل يسعى إلى استخراجها بحسن الصنعة والتأويل.

---

(١) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة،ص ٢٥.

(٢) دلائل الإعجاز نقلا عن د. حسين جمعة،جمالية الخبر والإنشاء، ص٢٣.

وفي ختام القسم الأول يبدو لنا المؤلف حسين جمعة مسكوناً بهاجس واحد، هو حبه للبلاغة العربية وبخاصة في جزئها الخفي المستتر، المفضي إلى الجمالية.

فيقول: «ولهذا فكل من يتعامل مع البلاغة العربية لابد له من أن يتجه إلى المعنى المستتر، أو ما عرف بالمجازي. وبهذا فهو ينتقل من بنية جمالية إلى بنية جمالية أخرى... ولعل هذا كله يجعله ينأى بعيداً عن الرؤية النقدية القديمة، ومن ثملاً يقعفي تبعة تقليد كل ما يأتي من الغرب.

فالتأمل النقدي الجمالي لأي أسلوب بلاغي في كلام العرب يتيح للناقد القوة على الغوص في جوهر الأسلوب اللغوي والبلاغي، ومن ثم إدراك الجوهر المشرق والمثير في النص الذي يعالجه»[1].

ومهما يكن من أمر فإن الباحث يضمن نصه هذا دعوة صريحة إلى المتلقي الحصيف، بأن يقرأ تراث أجداده البلاغي قراءة واعية، بعيدة عن التقليد للغرب. وبذلك يبتعد عن الرؤية القديمة المسلطة على النص بذكر محاسنة ومساوئه، بل هناك شمولية في النقد تحاور النص ضمن طرائق كشفية تقوم على الذائقة الجمالية الخالصة.

وما من ريب في أن قارئ هذا الكتاب سيدرك للوهلة الأولى أنه أمام متمرس على الشاهد البلاغي، يستشعره كل تركيب بلاغي جميل، فيأتي التعبير عنه ضمن طروحاته في أثواب وصيغ تطفح بالجماليات، وتفيض بالدلالات.

ومنذ البدء يدرك أن الرجل يزاوج بين النقد والبلاغة، على الرغم من أن للبلاغة ميدانها إذ تقف ــ كما يقول أحدهم ــ « عند حدود البحث في مظاهر الجمال الحسي، والمعنوي في المفردات والجمل،أما البحث في القيمة الجمالية للنص الأدبي المتكامل في أي صورة من صوره، فهذا من وظيفة النقد الأدبي»[2].

في القسم الثاني الذي خصه لتطور مفهوم الخبر والإنشاء، يستهله بكلام للجاحظ حول بلاغة الجملة وما تحدثه في النفوس، وكيف أن علم الكلام ظهر في رحاب الدراسات القرآنية، وكان لأهل الاعتزال والكلام نظرات في الخطاب القرآني، لأن الكلام حول مفهوم الخبر والإنشاء إنما وقع نتيجة الخوض في قضية خلق القرآن «وقد بنى المعتزلة قولهم بخلق القرآن على أساس أن ما تضمنه لا يخرج عن واحد من ثلاثة : أمر ونهي وخبر، وذلك مما ينفي عنه صفة القدم.

---

(١) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة، ص٢٧.

(٢) علم المعاني: عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان ١٩٨٤، ص١٨.

ومن هنا جاء تحديد المعتزلة لمفهوم الخبر من حيث صدقه وكذبه، ومن رجال الاعتزال الذين أبدوا رأيهم في ذلك إبراهيم بن يسار النظام البصري وتلميذه الجاحظ»[١].

ولعلنا لا نستطيع أن نلم بكل الأقسام ضمن فصولها، الأمر الذي يجعلنا نقدم نموذجاً نبين فيه كيف تعامل الباحث مع أسلوب الخبر والإنشاء من وجهة تحليلية وفنية في الآن ذاته. ففي قوله تعالى:

﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله﴾[٢]، مطابقة كلام المنافقين للواقع إذ النبي رسول حقا، لكن في قرار أنفسهم لا يعتقدون به رسولا. وقد علق على هذا الدكتور حسين جمعة بقوله: «فالتشكيل الجمالي -هنا- ينبثق من الوصف السردي الدقيق للواقع النفسي والفكري لحالة القوم »[٣].

وهنا بين الحالة النفسية للمنافقين، وما يعتقدونه وما يقولونه، ومرد ذلك إلى المتكلم لأنه «يمتلك رؤية عقلية يدرك بها ما لم يدرك بالحواس في تصوره لاجتماع عناصر السياق البلاغي والجمالي وصياغتها»[٤].

وهي الرؤية التي يلتقي فيها مع النظام (ت٢٢١هـ) أحد رواد الدرس البلاغي قديما.

وفي الفصل اللاحق: جمالية أسلوب الخبر، إشارات من الكاتب إلى مواطن الجمالية، يمكن تلمسها في سهولة ويسر، لكل ذي ذوق جمالي رفيع.

في بدايته قام بعرض تنظيري لمفهوم الخبر بالاعتماد على تعاريف شهيرة للرازي والقزويني التي تتفق كلها على أنه كلام يحتمل الصدق والكذب.

غير أن الكاتب يقدم تعريفا جاء فيه« كل كلام يحتمل الصدق أو الكذب لذاته أو باعتبار اعتقاد قائله أو باعتبار الواقع الحقيقي أو الفني»[٥]. وهو تعريف لا ينظر إلى الخبر من وجهة نظر لغوية خالصة كما شاع ذلك عند القدماء، بل يشرك جميع العناصر المكونة للخبر بعضها ظاهري مرتبط بالواقع، وبعضها خفي يرتبط بالواقع النفسي للمتكلم وهي نظرة بلاغية نفاذة.

وقد يتضح ذلك أكثر بالعودة إلى العناوين الآتية:

ـ أغراض الخبر وأساليبه

(١) نفسه ص٤٣.

(٢) سورة المنافقون، الآية ٠١.

(٣) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة، ص٢٩.

(٤) نفسه ص ٢٩.

(٥) نفسه ص ٤٩.

أولا: الأغراض وفق مقتضى الظاهر

أ فائدة الخبر

بـ لازم الفائدة

ومن خلالها يتضح أيضا موقف الكاتب من البلاغيين الذين كانوا يقصرون نظرتهم البلاغية في مجال الخبر وأغراضه على ظاهر اللغة العربية.

إذ يقول: «ثم إن هذه الجمل التي استشهدنا بها تناقض ما قاله البلاغيون في شأن توضيح غرض الفائدة حين حصروه بالجملة الخبرية المتجهة إلى ذلك دون التواء، وأخذوا الشواهد من القرآن والشعر باعتبار التفسير الظاهري للخطاب اللغوي المباشر»(١).

على الرغم من أن أسلافنا قد استوت لهم كل خيوط الفصاحة والبلاغة معا، فكان نتاجهم رفيعا في الشعر والنثر معا، ثم في البلاغة والنقد أيضا. لكن ليس ثمة حضور لنظرة جمالية قد صاحبت ذلك النتاج، وإن كان يرد ذلك استثناء في سياق آراء الجاحظ والجرجاني في بعض تدخلاتهما البلاغية.

للإشارة فإن هناك نقاطا يلتقي فيها الدكتور حسين جمعة مع السكاكي صاحب (مفتاح العلوم) المتوفى سنة ٦٢٦هـ الذي حاز رجاحة لا تضاهى في علم المعاني،وقد أكد ذلك الباحث حسين جمعة في قوله: « وأخذ مصطلح علم المعاني وغيره يتضح على يد السكاكي بعد أن استعمل عبارات عديدة تدل عليه مثل: صناعة علم المعاني- علماء علم المعاني- أئمة علم المعاني»(٢).

ولذلك فإن المتأمل في«المفتاح»- وبخاصة في القسم الثالث منه والذي خصه لعلم المعاني حيث استغرق ما يزيد عن مائة وأربع وثمانين صفحة- يجد تقاربا في الموضوعات التي لخصها عبد العزيز عتيق في كتابه علم المعاني على النحو الآتي:

١-الخبر والطلب.

٢- الإسناد الخبري واختلافه باختلاف السامع من حيث خلو الذهن، أو الشك، أو الإنكار.

٣- الإسناد، وبيان أحوال المسند إليه والمسند من حيث: الحذف والذكر، والتنكير والتعريف، والتقديم والتأخير والتخصيص، والمقتضيات البلاغية لذلك.

٤- الفعل ومتعلقاته.

٥- الفصل والوصل.

٦- الإيجاز والإطناب، وبيان كيف أنهما نسبيان.

(١) جمالية الخبر والإنشاء: د.حسين جمعة، ص ٥١.

(٢) نفسه ص٢٤.

٧- القصر وأنواعه وطرقه.

الطلب، ويندرج تحته:

أ- مقدمة عن الطلب مستمدة من كلام المناطقة عن التصور والتصديق،وما يحصل في الذهن، وما يحصل في الخارج.

ب- أنواع الطلب الخمسة: التمني، والاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء، وأدوات كل نوع منها، ووظائفها.

ج- الأغراض البلاغية أو المعاني الإضافية التي يخرج الطلب عن معانيه الأصلية من أجل الدلالة عليها، ذلك مثل: التعجب، والإنكار، والاستبطاء، والنفي»(١).

على أن ذلك لا يمنع من القول بأن كلا منهما درس علم المعاني، لكن الاختلاف تبدى في عنصر الجمالية، إذ التفت إليه الباحث حسين جمعة واعتبره الغاية من وراء دراسته لأسلوب الخبر والإنشاء.

على حين فإننا نلفي السكاكي قد تناول جانب الشكل فيه إذ عدد الموضوعات وتشعب مع الأجزاء المكونة لها.

وما من ريب فإن السكاكي «استطاع تحقيق أمرين: أحدهما أن ينفذ إلى عمل ملخص دقيق لما نثره أولائك البلاغيون في كتبهم من آراء، وكذلك لما توصل إليه هو من أفكار، وثانيهما أن يصوغ كل ذلك في صيغ مضبوطة محكمة مستعينا فيها بقدرته المنطقية في التعليل والتعريف والتقسيم والتفريع والتشعيب. وبهذا تحولت البلاغة في مفهومه أولا وفي تلخيصه ثانيا إلى علم بأدق المعاني لكلمة علم، فهي عنده قوانين وقواعد صبت في قوالب منطقية جافة باعدت بينها وبين وظيفتها الأساسية من إمتاع النفس، وإرهاف الحس، وتنمية الذوق، والتمكين لذوي المواهب الأدبية من القدرة على الخلق والإبداع»(٢).

فهذه الخصائص الفنية الأخيرة التي استعصت على السكاكي وجدت طريقها عند الدكتور حسين جمعة في تعامله مع النصوص البلاغية القديمة أثناء القراءة النقدية من جهة، لذلك دعا المشتغلين في حقل النقد الأدبي إلى ضرورة تناولها بالدراسة وعدم إغفالها من جهة أخرى فيقول: «فإن هذا برأينا أدعى بالدارسين إلى تناولها، لبيان جماليتها المرتبطة بالسياق الذي أخرجها في الدلالة من الجملة الخبرية إلى الجملة الإنشائية، وإن كانت الصياغة لازالت تتبع صياغة أساليب الخبر... وهنا يكمن ثراؤها الجمالي ... فهذا نمط فريد من الانزياح الدلالي يحتاج إلى وقفة متأنية لإدراك أبعاده كلها ...وإذا كانت هذه الدراسة لا تتسع له، فعسى نخصه ببحث منفصل...أو يقوم به غيرنا...»(٣).

(١) علم المعاني: عبد العزيز عتيق، ص ٢٩-٣٠.

(٢) علم المعاني: عبد العزيز عتيق،ص ٢٨.

(٣) جمالية الخبر والإنشاء: د.حسين جمعة، ص ١٠١.

لقد عرّف السكاكي علم المعاني بقوله: «اعلم أن علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره»(١).

ولا ريب في أن كتاب السكاكي ظل فتحاً جديداً في علم المعاني، وكثر شراحه لأنه نال «شهرة فائقة في ميدان البلاغة بالذات. ولقد فتن العلماء به إلى الحد الذي جعلهم ينسون أنفسهم، وينكرون ملكاتهم، ولهذا ظلوا قرابة خمسة قرون ابتداء من القرن السابع الهجري عاكفين على شرحه وتلخيصه»(٢).

لست أستطيع أن أزعم أن أستاذنا حسين جمعة قد تأثر بالسكاكي، لكنني أجد بين الاثنين صلة قوية امتزج فيها حب البلاغة بكل نسمة من حياتهما، هذه الصلة تتضمن ثباتا نسبيا يتيح لها استيعاب تجارب متباعدة.

وفي هذا يشير أستاذنا بقوله: «ولسنا الآن بصدد نقد السكاكي «ما له وما عليه» ولكننا بصدد تقسيمه للبلاغة التي ثبتت على رأيه بعده- غالبا- ... وراعت تقسيماته لعلم المعاني ما يتعلق بالخبر وما يتعلق بالإسناد في الجملة وأحوال المسند والمسند إليه»(٣).

ومن مظاهر التأثر بين الرجلين نلفي الدكتور حسين جمعة يعمد إلى توظيف الشواهد التي وردت في «المفتاح» من ذلك مثلا قوله تعالى: « إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله، والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون»(٤).

ولعلها الآية نفسها التي أوردها السكاكي شاهدا في باب الإيجاز والإطناب، وعلق عليها بقوله: «ولو أوثر اختصاره فقوله: «والله يعلم إنك لرسوله» فضل في البين من حيث إن مساق الآية لتكذيب المنافقين في دعوى الإخلاص في الشهادة لترك، ولكن إيهام رد التكذيب إلى نفس الشهادة، لو لم يكن بهذا الفضل أبى الاختصار»(٥).

من المؤكد أن الشاهد واحد لكن التفاوت بينهما إذ تعليق الدكتور حسين جمعة مرتكز ومبني على الجمالية إذ قال: (أما كذب المنافقين في قوله تعالى: ﴿إذا جاءك المنافقون...﴾ فإنه مطابق للواقع لأن النبي الكريم رسول الله حقا وصدقا وعدلا، ولكنهم يكذبون في قولهم المناقض لاعتقادهم، فهم في قرارة أنفسهم لا يعتقدون به رسولا، ولهذا أعلن الله كذبهم

(١) مفتاح العلوم: محمد بن علي السكاكي-ط١-دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ٢٠٠٠، ص٢٤٧.

(٢) علم المعاني: عبد العزيز عتيق، ص ٣٠.

(٣) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة، ص٢٥

(٤) الآية ١ من سورة «المنافقون»

(٥) مفتاح العلوم: السكاكي -ص٣٩٤.

صراحة في ختام الآية «والله يشهد: إن المنافقين لكاذبون». فالتشكيل الجمالي-هنا- ينبثق من الوصف السردي الدقيق للواقع النفسي والفكري لحالة القوم»[1].

غير أن الطفرة النوعية التي حققها الدكتور حسين جمعة، هي إفادته مما أنجز في حقل الدراسات النقدية الحداثية المبنية على الرؤية الجمالية، إذ ظل يستشعرها من لحظة لأخرى، وهو يقارب أسلوب الخبر والإنشاء، فالتعاريف والتعليلات التي ظل يسوقها من خلال كتابه تجود بمعانيها في سهولة ويسر، وتعانق الجمالية في أبهى صورها، وهو ما جعلنا كما يقول: « نقترح تعريفنا السابق للخبر[2]، ثم عرضنا تحليلا جـ "يا لغرضي الخبر، وهو تحليل يتفق مع روح البلاغة وأساليبها الفنية»[3].

أما **الباب الثاني الموسوم** :جمالية أسلوب الإنشاء الطلبي، فقسمه إلى خمسة فصول:

الفصل الأول:أسلوب الأمر وبلاغته وجمالياته، وتحته قسمان بعنوانين فرعيين.

الفصل الثاني: أسلوب النهي وبلاغته وجمالياته، وتحته قسمان أيضا.

الفصل الثالث: أسلوب الاستفهام وبلاغته وجمالياته وتحته قسمان.

الفصل الرابع:أسلوب التمني وبلاغته وجمالياته وتحته قسمان.

الفصل الخامس: أسلوب النداء وبلاغته وجمالياته وتحته قسمان.

ولقد مهد لهذه الفصول بعنوان فرعي: حدود وأبعاد، مفهوم الإنشاء.

في البدء ذكر بمفهوم الجملة الخبرية مؤكدا أن مضمونها لا يتوقف على النطق بها، ويسوق مثالا من شعر المتنبي ليؤكد هذه الحقيقة.

أما الجملة الإنشائية فإن مضمونها يتوقف على النطق بها، ويقدم مثالا من القرآن الكريم في قوله تعالى: مخاطبا موسى وأخاه هارون: « اذهبا إلى فرعون إنه طغى، فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى»[4]، إذ إن تحقق المضمون فيها متوقف على النطق بها.

والواقع أن الباحث لم يتوقف عند التعريف التقليدي للجملة الإنشائية الذي هو كل كلام لا يصح أن يقال لصاحبه: إنه صادق فيه أو كاذب. بل أعطى تعريفاً شاملاً «فالإنشاء لا دلالة له قبل نطقه، ولم يقع سابقاً... ولهذا لا يطابق الواقع الذي تقدمه...

والإنشاء في اللغة: الإيجاد، والخلق، أنشأه الله : خلقه، وابتدأه...

ومن هنا فإننا نراه أنه كلام لا يحتمل الصدق والكذب، ويستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب... ولهذا لا يجوز أن يقال لقائله: إنه صادق أو كاذب.

---

(١) جمالية الخبر والإنشاء: الدكتور حسين جمعة ص٢٨-٢٩.

(٢) أنظر تعريفه للخبر في كتابه: جمالية الخبر والإنشاء، ص ٤٩.

(٣) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة ص٢٨.

(٤) الأيتان ٤٣- ٤٤ من سورة طه.

فالإنشاء قائم على أساس الطلب الذي يطلبه المتكلم من المخاطب، فالكلام الإنشائي في مثل هذه الحال مرتبط بتصور المتكلم ومشاعره»[1].

وبالجملة فإن الإمساك بفصول هذا الباب، وأقسامه لهو في حد ذاته قيمة معرفية مهمة، من حيث إن ما جاء فيها يعد الأساس في الصورة الجمعية للنقد الأدبي في مجال البلاغة، فضلا عن كونها مرجعية تؤطر للدرس البلاغي.

وقد كان النجاح في هذا المنحى النقدي فائقاً، بحكم المصادر التي استقى منها آراءه، وفي طليعتها كتاب الله العزيز، ولعلها الملاحظة اللافتة للنظر إذ كثرة الشواهد القرآنية[2] التي ما فتئ يستعين بها بين الفينة والأخرى، وهي علامة تعطي لآرائه الشرعية التي عليها النصوص ذات الطابع الديني، وتمنحها مكانة خاصة.

وينهي كتابه بخاتمة ضمنها أهم النتائج التي توصل إليها وهي:

١- ظلت الرؤية البلاغية جزئية، وفي هذا الكتاب اتسمت بالشمول في مفهوم الخبر والإنشاء ليغدو أسلوباً نقدياً، يزود النقاد بأدوات التشكيل البلاغي، وهي أدوات تشكيل نقدية.

٢-صار الأسلوب البلاغي قراءة جمالية مرتبطة بالبنية وسياقتها ووظيفتها وهدفها في اتفاقها مع روح اللغة.

٣- كثير من الآراء التي طرحتها المدارس الحديثة ليست إلا رؤى متطورة لأساليب البلاغة العربية كما جاء لدى «رولان بارث» و«رومان جاكبسون» مثلاً.

٤-أسلوب الخبر والإنشاء بنية جمالية فنية تحمل رسائل إيحائية عديدة.

٥-هذه الدراسة الجمالية هيأت للكاتب إضافة العديد من الأساليب والنظرات، لم يعرفها القدماء وبخاصة في الأساليب المجازية للخبر، كالوعد والوعيد، والتبكيت والتوبيخ، والضعف، والعجز، والاستفهام.

٦- الاعتماد على النص القرآني، والحديث النبوي الشريف، والشواهد الشعرية القديمة، وإخراجها في لغة صافية إمعانا من الكاتب في إيضاح الأسلوب، وإبراز طبيعته ووظيفته، وجماليته.

فالكتاب إضافة نوعية إلى المكتبة العربية، وقراءة نقدية جديدة للتراث النقدي البلاغي، يطرح فيها الكاتب مبدأ المساءلة، والافتراض بعيدا عن الجاهز، والقبلي من الأحكام.

وفي هذا المساق تتفق نظرته مع ما ذهب إليه الدكتور جابر عصفور بقوله: « ولذلك فمن المؤكد أن قراءة الكتابات النقدية للكشف عن ما تنبني به من مواقف، وما تشير إليه من قضايا، وما تتضمنه من تحيزات، أو تسعى للإجابة عنه من أسئلة. علامات كاشفة تنتج بها

(١) جمالية الخبر والإنشاء: د. حسين جمعة، ص١٠٠.

(٢) أنظر مثلا الفصل الأول: أسلوب الأمر وبلاغته وجماليته، من الباب الثاني ابتداء من ص١٠٣-إلى ص١١٩ تجد خمسة وخمسين شاهدا من القرآن الكريم.

دراسة نقدية لسياسة سيف الدولة المالية

د. نجدة خماش(*)

المقدمة:

لا تمدنا المصادر التاريخية بمعلومات وافية عن سياسة الحمدانيين المالية، والمصدر الرئيس الذي يعتمد عليه كل الباحثين هو كتاب «صورة الأرض» لابن حوقل الذي يذكر الضرائب المفروضة في منطقة الجزيرة والشام، ويُلحظ أنّ الباحثين المعاصرين من غربيين وعرب ينتقدون الحمدانيين ولاسيما سيف الدولة انتقاداً شديداً، ولعلّ صغر إمارة حلب التي ضمت جند قنسرين وحمص ومناطق الثغور الشامية والجزرية وديار بكر بالقياس إلى المناطق التي كان يسيطر عليها البويهيون والإخشيديون، وكثرة مغازي سيف الدولة مع ذلك النشاط الأدبي في بلاطه، وشيوع مقولة أبي حصين القاضي «من هلك فلسيف الدولة ما ترك» والمعلومات التي يقدمها ابن حوقل كلها جعلت المؤرخين يستنتجون أنه كان ولاشك جائراً على رعيته، يفرض عليها الضرائب الثقيلة لكي يستطيع أن يؤمن نفقات الحملات ونفقات بلاطه. ولذلك نجد آدَم ميتز في كتابه «الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري»: وهو مرجع يعتمد عليه الكثير من الباحثين، يعد بني حمدان أسوأ جميع حكام القرن الرابع الهجري، وأنهم جاروا على الرعية جوراً عظيماً «وهو ما يفعله أهل البادية الذين لا يعلمون ولا يحسنون لشيء تعهداً، والترك والفرس الذين حكموا في هذا القرن هم جميعاً كالآباء لرعيتهم إذا قورنوا بالحمدانيين، ومما نشأ عن طبيعتهم البدوية أنهم كانوا لا يبالون بالشجر، ففي سنة ٣٣٣هـ / ٩٤٤م أغلقت مدينة حلب

(*) عضو هيئة التدريس في جامعة دمشق.

أبوابها في وجه سيف الدولة، فاقتلعوا كل الأشجار المحيطة بالمدينة وكانت هذه الأشجار كما يقول الصنوبري المعاصر لذلك العهد أكثر ما ازدان به الإقليم، وقد اكتسح الحمدانيون أشجار الفاكهة والبساتين وجعلوا مكانها الغلات والحبوب مثل القطن والأرز والسمسم، **وجلا كثير من أهل هذه البلاد، وكان ممن جلا بنو حُبيب** وهم بنو عم بني حمدان، فقد خرجوا بذراريهم ومواشيهم في اثنى عشر ألف فارس إلى بلد الروم حيث أنزلوا على كرائم الضياع»[(١)].

أما برنارد لويس في بحثه عن تاريخ مصر والشام فيقول: «انتزع سيف الدولة الحكم على حلب وحمص من الإخشيديين سنة ٣٣٣هـ وأسس حكومة جديدة شق دويها أجواء الفضاء حتى توفي سنة ٣٥٦هـ. اشتهر سيف الدولة في الأدب العربي وأقاصيصه كملك وظهير للشعراء والمتأدبين، أما شهرته من النوع الثاني فصحيحة إلا أنها مرهونة بسعي هؤلاء أكثر من سعيه هو، حيث إنهم بوأوه محل الوالي في الحكم والغازي في ميادين الجهاد، والحقيقة أن دور الحمدانيين يمثل صورة لغصب أموال الناس وسلبها مقرونة بعدم الكفاية في الحكم وإضعاف المملكة واستثمارها عن طريق ابتزاز الأموال وإتلافها في استعراضات الجيش والمغامرات دون جدوى في النهاية» ويتفق د. سهيل زكار في رأيه مع بعض ما ذكره «برنارد لويس وآدم ميتز» فيقول «لقد خاض سيف الدولة بإمكاناته القليلة حروباً طويلة ضد الامبراطورية البيزنطية، ولم تكن هذه الحروب حروباً هادفة، بل كانت مجرّد غارات بلا هدف واضح سواء أكان دفاعياً أم هجومياً، وقد نجم عن سياسته العسكرية وتكوينه لبلاطه نتائج خطيرة فقد احتاج بلاطه واحتاجت حملاته إلى نفقات كبيرة للغاية وقام سيف الدولة بجمع هذه النفقات من المصادرات والضرائب الثقيلة» ويقول كذلك: «لقد اضطرت سياسة سيف الدولة المالية بقايا قبيلة تغلب وكان عددها يقدر بعشرة آلاف فارس وكانوا يدعون بني حُبيب اضطرتهم إلى ترك الجزيرة والهجرة إلى داخل الأراضي البيزنطية والتخلي عن الإسلام وتبني النصرانية والحرب مع بيزنطة ضد المسلمين»[(٢)].

ويذكر الأستاذ كرد علي في كتابه «خطط الشام». «ومن كثرة مظالم سيف الدولة أن بني حُبيب وهم أبناء عم بني حمدان وكانوا ينزلون نصيبين، فأكب عليهم بنو حمدان بصنوف الجور حتى خرجوا بذراريهم في اثني عشر ألف فارس إلى الروم وتنصروا بأجمعهم، ثم عادوا إلى بلاد الإسلام على بصيرة بمضاره وعلم بأسباب فساده وقلوبهم تضطرم حقداً»[(٣)].

هذه نماذج لآراء بعض المؤرخين وأحكامهم تكاد نجدها مكررة في معظم الكتب والمؤلفات ولكن مناقشة هذه الآراء والأحكام مناقشة موضوعية تساعد على إعطاء صورة أقرب إلى الواقع والمنطق.

---

(١) آدم ميتز، الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري. ج١ ص٢١٥.

(٢) سهيل زكار، تاريخ العرب والإسلام، دار الفكر، ص٣٦٣.

(٣) كرد علي ــ خطط الشام ج١ ص٢٢٣.

رأينا أن آدم ميتز يذكر أن الترك والفرس هم جميعاً كالآباء لرعيتهم إذا قورنوا بالحمدانيين، ولكننا إذا تتبعنا سياسة معز الدولة البويهي (وهو فارسي) الذي استولى على بغداد سنة ٣٣٤هـ أدركنا أن سياسته كانت ظالمة، فقد أنزل أصحابه في دور الناس فلحق الناس من ذلك شدة عظيمة وصار رسماً عليهم، وهو أول من فعله ببغداد، ولم يعرف بها قبله[١]. كما أقطع معز الدولة قواده وأصحاب القرى جميعها التي للسلطان وأصحاب الأملاك فبطل لذلك أكثر الدواوين وزالت أيدي العمال... أما الأتباع فإن الذي أخذوه كان خراباً فازداد خراباً فردوه وطلبوا العوض فعوضوا، وترك الأجناد الاهتمام بمشارب القرى وتسوية طرقها، فهلكت وبطل الكثير منها، وأخذ غلمان المقطعين في ظلم تحصيل العاجل فكان أحدهم إذا عجز الحاصل تممه بمصادرتها [٢].

أما الإخشيد وهو تركي فلم تكن سياسته المالية تختلف عن سياسة الحمدانيين فالإخشيد كان معروفاً بمصادرته لأموال عمّاله ومصادرة الأغنياء، وإذا أفلت أحد من المصادرة حياً، فقد كان يصادر ورثته. ومن الروايات التي تذكر في هذا المجال، أن الإخشيد كان في أحد الأيام خارجاً للصيد بظاهر دمشق، فرأى حماماً، فأرسل عليه الجارح، فأخذه، فإذا مع الحمام كتاب من الراشدي إلى بعض الدمشقيين يقول فيه «قد حصل عندك تمام ثمانين ألف دينار». وانصرف الإخشيد إلى داره وأحضر الرجل وطالبه بالمال وأخذه[٣]. كما أنَ كافور الإخشيدي كان قد عقد فلسطين والأردن لنوابه بخمسمئة ألف دينار وكذلك جند دمشق، وكثيراً ما كان يطالب عماله بالمال على سبيل القرض وقبل أن يحين موعد الدفع ثم يدع عماله مقابل ذلك يجبون ما يشاؤون من المال إرضاء لهم، وهذا يعني العسف بالرعية وبينما يذكر ابن حوقل بالتفصيل الضرائب التي فرضها بنو حمدان فإنه لا يذكر سوى مبالغ الضمان التي عقدها كافور الإخشيدي لنوابه مع الترحم عليه ولعن الحمدانيين.

وقد اعتمد آدم ميتز في ذكره لاقتلاع عسكر سيف الدولة كل الأشجار الجميلة المحيطة بمدينة حلب على مرجع أجنبي هو «Wilstenfeld Die Stathalten von Aegypten».

في حين لا يذكر ابن الأثير في كتابه الكامل في أحداث سنة ٣٣٣هـ[٤] سوى التقاء الجيشين وأنّ أحد العسكرين لم يظفر بالآخر، وأنّ سيف الدولة تراجع إلى الجزيرة ثم عاد إلى حلب بعد رجوع الإخشيد إلى دمشق. أما ابن العديم فيذكر أن سيف الدولة توجه إلى الجزيرة فدخل الرقة، ودخل الإخشيد حلب، وأفسد أصحابه في جميع النواحي، وقطعت

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٦ ص٣١٤

(٢) المصدر السابق، ج٦، ص٣١٧

(٣) أمينة بيطار، الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة في بلاد الشام، ص٣١٩ نقلاً عن ابن سعيد الأندلسي «المغرب في حلى المغرب»، الجزء الأول من القسم الخاص بمصر، مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥٣، ص١٥٥.

(٤) ابن الأثير، ج٦، ص٣١٢.

الأشجار التي كانت بظاهر حلب وكانت عظيمة جداً، ونزل الإخشيد على الناس بحلب وبالغوا في أذى الناس، ثم ترددت الرسل بين الطرفين، فتخلّى الإخشيد عن حلب وحمص وأنطاكية لسيف الدولة[1].

إن تخلي الإخشيد عن حلب وحمص وأنطاكية لسيف الدولة يعود إلى أنّ الإخشيد لم يكن بذي مطامع توسعية بعد أن سيطر على أواسط الشام وجنوبها، ولم يكن بذي رغبة في الجهاد ضد البيزنطيين، فسورية الشمالية ردء وحصن يحول دون أي غزو بيزنطي لسورية الوسطى أو ضد أي مغامر يأتي من الشرق، ولكن ليس من الضروري أن تكون تحت الإدارة المباشرة للإخشيديين، فإذا حكمها سيف الدولة، دافع عنها وعن أرض مصر وراءها دون أن يكلف صاحب مصر شيئاً. ويجب أن لا ننسى في الوقت نفسه أنّ حلب كانت منذ عهد قريب مهددة بالخطر البيزنطي، كما كانت مصر بدورها مهددة بالخطر الفاطمي النامي في ولاية إفريقية، ولهذه الأسباب كانت سورية الشمالية بالنسبة للإخشيد عبئاً لا ربحاً، وكان من مصلحته أن يلقى بهذا العبء على غيره. ويمكننا أن نأخذ فكرة عن العبء المادي الذي ألقي على عاتق سيف الدولة في الدفاع عن منطقة الثغور بالعودة إلى كتاب «الخراج وصنعة الكتابة» لقدامة بن جعفر حيث نجده يعطينا صورة عن الجبايات العائدة للدولة العباسية سنة ٢٠٤هـ أي في عهد الخليفة المأمون (ت٢١٨هـ) فنجد في لائحته أن ارتفاع الثغور المعروفة بالشامية (طرسوس، أضنة، المصيصة عين زَرْبة، الكنيسة، الهارونية) كان ١٠٠ ألف دينار، وينفق في مصالحها وسائر وجوه شأنها وهي المراقب، والحرس، والركاضة، والموكلين بالدروب والمخايض، والحصون وغير ذلك من الأمور والأحوال وما يحتاج إلى شحنها من الجند، ورواتب مغازيها والصوائف والشواتي في البر والبحر في السنة على التقريب ٢٠٠ ألف دينار وقد تصل أحياناً إلى ٣٠٠ ألف دينار، أي إنّ الدولة كانت تنفق من خزينتها من بيت المال في بغداد مابين مئة ألف إلى ٢٠٠ ألف دينار على الثغور الشامية، وما بين ٩٠ ألف إلى ١٥٠ ألف دينار على الثغور الجزرية (مرعَش، الحدث، كيسوم حصن منصور، ثغر شميشاط، ملطية) أما الثغور البكرية، فقد كان ارتفاعها مليون وثلاثمئة درهم أي حوالي ١٣٠ ألف دينار وكانت الدولة تنفق ما يقارب ١٧٠ ألف دينار على هذا الثغر، ومعنى هذا أنّ الخزينة المركزية كانت تتكبد نفقات كثيرة على حماية منطقة الثغور في عهد الخليفة المأمون الذي كان عهده عهد ازدهار وقوة، ولكن كان من حسن حظ سيف الدولة أنّ أخاه ناصر الدولة كان ينظر إلى إمارة حلب على أنها امتداد للإمارة الحمدانية، لأن ناصر الدولة في الصلحين اللذين عقدهما مع معز الدولة البويهي سنة ٣٣٥هـ و٣٣٧هـ اعتُبِرَ مسؤولاً عن الموصل والجزيرة والشام، ووفقاً لصلح ٣٣٧هـ كان على ناصر الدولة مقابل

(١) ابن العديم، زبدة الحلب، ج٢ ص١١٥.

ذلك أن يدفع كل سنة ثمانية آلاف ألف درهم أي ما يقارب ٨٠٠ ألف دينار وأن يخطب لمعز الدولة في بلاده ولأخويه عماد الدولة وركن الدولة[١]. ولكنّ ناصر الدولة لم يكن يحاسب أخاه سيف الدولة على ما بيده من الأموال، لأنّ سيف الدولة كفى المسلمين أمر الروم واعتنق حربهم[٢]. ومن ثم فإن العبء المادي الأكبر كان يقع على عاتق ناصر الدولة الذي كان مضطراً إلى دفع الأموال المترتبة عليه، وإلا سارت جيوش معز الدولة البويهي إلى الموصل كما حدث سنة ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٧، ٣٥٤[٣].

أما ما يذكره آدم ميتز من اكتساح الحمدانيين لأشجار الفاكهة والبساتين وجعلهم مكانها الغلات والحبوب مثل القطن والأرز والسمسم مما يدل على طبيعتهم البدوية المخربة التي لا تبالي بالأشجار، فهو في ذلك يعتمد على ما ذكره ابن حوقل في كتابه «صورة الأرض» ولكنّ آدم ميتز لم يورد نصّ ابن حوقل كاملاً فهو يذكر في ص (١٩٣) «وجعل مكان الفواكه الغلات من الحبوب والسمسم والقطن والأرز فصار **ارتفاعها** أضعاف ما كانت عليه **وزادت ريوعها**» وإذا كان الحمدانيون قد اكتسحوا الأشجار في المنطقة المحيطة بنصيبين فإنهم وفقاً لنص آخر يرد كذلك في كتاب «صورة الأرض» لابن حوقل (ص١٩٤) قد اهتموا بزراعة الأشجار، فهو في حديثه عن الموصل يذكر أنه لم يكن بالموصل كثير شجر ولا بساتين إلا التافه القليل اليسير «فلما تملك بنو حمدان ورجالهم غرسوا فيها الأشجار وكثرت الكروم وغزرت الفواكه وغرست النخيل والخضر».

هذان نصان واردان في كتاب «صورة الأرض» لابن حوقل، ولكن آدم ميتز لم يعتمد إلا على النص الأول ولم يورده بتمامه وأهمل النص الثاني ليبرهن على الطبيعة البدوية المخربة، ولو تمعّن في النصوص جميعاً لوجد أنّ ما فعله الحمدانيون يشير إلى عقلية اقتصادية متفتحة، فقد وجدوا التربة في الموصل ملائمة لزراعة أشجار الفواكه والنخيل والكروم فاهتموا بزراعتها، ووجدوا أنّ الأرض المحيطة بنصيبين أكثر ملاءمةً لزراعة القطن والسمسم والأرز، فزرعوا هذه الغلات التي أعطت ريعاً أكبر بكثير، كما يؤكد ابن حوقل نفسه، والصولي في أوراقه يذكر أن الخليفة الراضي (٣٢٢-٣٢٩هـ) طمع في الموصل ذات النواحي الزراعية العامرة وأكثرها ضياع آل حمدان، ففكر بإعطاء هذه الضياع لبجكم وأصحابه، ليخلص له مال ضياعه، فيوسع على الناس، ويعطي من حَرَم ويجعل في بيت المال شيئاً يرجع الناس إليه، فكان ردّ الصولي «إنّ هذه الناحية إنّما عمرت بعناية بني حمدان لها ونزولهم فيها». كما أنه يجب الإشارة إلى أنّ ناصر الدولة أثناء إشغاله

(١) مسكويه، تجارب الأمم، ج٢ ص١٠٨، ١١٥، ابن الأثير، الكامل، ج٦، ص٣٢٩، ابن خلدون، تاريخ، ج٤ ص٢٣٧.

(٢) ابن ظافر الأزدي، أخبار الدولة الحمدانية، ص٢٤.

(٣) ابن الأثير، ج٦ ص٣٢٩، ٣٥٤، مسكويه، تجارب الأمم ج٢ ص١١٧، ١٧١، ابن العديم، زبدة الحلب، ج٢، ص٢٩، ابن ظافر الأزدي، ص١٩.

منصبه كأمير للأمراء في بغداد (٣٣٠-٣٣١) نظر في أمر العيار فرآه ناقصاً فضرب دنانير سمّاها «الأبريزية» عيارها خير من غيرها. فكان الدينار بعشرة دراهم فبيع هذا الدينار بثلاثة عشر درهماً. هذه الأمثلة تشير إلى وعي مالي اقتصادي ولا يتفق مع الاتهامات الموجهة إليهم من كونهم بدواً مخرّبين.

ويذكر آدم ميتز ومن تبعه من المؤرخين أن كثيراً من أهل البلاد جلَوا نتيجة لجور بني حمدان وكان ممن جلا بنو حُبيب وهم بنو عم بني حمدان.

قبل أن نناقش قضية بني حُبيب يجب ألاّ ننسى ما يذكره ابن حوقل وابن العديم عن تدفق مجموعات قيسية جديدة على شمال الشام والجزيرة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، منهم بنو قشير وعقيل، ونمير وبني كلاب[1]. ويحدد ابن العديم في البغية قدوم هذه القبائل ما بين العقد الثالث والرابع من القرن الرابع الهجري، وكانت نتيجة وصول هذه الموجة الجديدة من القبائل العربية البدوية، أن تأثرت الحياة السياسية والاقتصادية، فاضطرب الأمن وانتشرت الفوضى، كما أن اجتياحهم للمناطق الزراعية أدّى إلى انحسارها وعودة الكثير من الأراضي إلى مراعٍ واسعة وإلى ازدياد عدد البدو.

ويروي ابن حوقل فيقول «بالجزيرة براري وقفار وسباخ بعيدة الأقطار وكان يسكنها قبائل من ربيعة ومضر، أهل خيل وغنم وإبل قليلة، وأكثرهم متصلون بالقرى وبأهلها، فهم بادية حاضرة. فدخل عليهم في هذا الوقت (القرن الرابع الهجري) من بطون قيس عيلان الكثير من بني قشير وعقيل ونمير وبني كلاب فأزاحوهم عن بعض ديارهم بل جُلّها وملكوا غير بلد وإقليم[2]. وهذا دليل على أن جلاء بعض القبائل لا يعود إلى جور وغشم سيف الدولة بل نجد على العكس أن سيف الدولة بعد تأسيسه إمارة حلب، يحاول ضبط هذه القبائل ضبطاً شديداً ويحاول في الوقت نفسه أن يتألفهم حتى يستطيع الاعتماد عليهم في حروبه مع الروم ولاسيما قبيلة بني كلاب التي كانت قبيلة كبيرة مقيمة في المنطقة المحيطة بحلب ويذكر الثعالبي[3] أن سيف الدولة كان قد اصطنع بني كلاب فأدناهم وأمن سربهم، فعلت كلمتهم إلى أن بدرت منهم هفوة أحفظته، فأسرى إليهم، وأوقع بهم وملك حرمهم وأموالهم ثم صفح عنهم.

فإذا أتينا إلى قضية بني حُبيب وجلائهم عن أراضيهم نتيجة لجور وغشم وظلم الحمدانيين ولاسيما سيف الدولة، فإنّ المؤرخين جميعاً يعتمدون على النص الوارد عند ابن حوقل، ويتداولون هذه المقولة دون تمحيص وتدقيق للنص الوارد في كتاب صورة الأرض والذي يثير الكثير من التساؤلات.

---

(١) ابن حوقل، ص٢٠٥

(٢) المصدر السابق، ص٢٠٥.

(٣) الثعالبي، يتيمة الدهر، ج١ ص١٩-٢٠ ، ديوان أبي فراس ج٢ ص١٤٧.

يذكر ابن حوقل (ص١٩١) أن نصيبين كانت معروفة بكثرة الثمار ورخص الأسعار تضمّن بمئة ألف دينار إلى سنة ٣٣٠هـ، فأكب عليها بنو حمدان بضروب الظلم والعدوان، ودقائق الجور والغشم، حتى حمل ذلك بني حبيب إلى أن خرجوا بذراريهم وعبيدهم ومواشيهم وما يمكن نقله ومن ساعدهم من جيرانهم وشاركهم فيما قصدوا به من الغصب لعقارهم **في نحو عشرة آلاف فارس على فرس عتيق وسلاح شاك من درع وجوشن مذهب ومغفر مُدبّج وسيف يقل شبهه ورمح خطي وآلة وعُدّة**، فتنصّروا بأجمعهم وأوثقوا ملك الروم من أنفسهم، بعد أن أحسن لهم النظر في إنزالهم على كرائم الضياع ونفائس الحبى والمتاع. وخيّرهم القرى والمنازل ورفدهم بالنواحي الحسنة والمواشي.. إلخ، ثم يتابع ابن حوقل فيذكر أن بني حبيب كاتبوا من خلفوه وراسلوا من عرفوه ولاطفوه بذكر ما بلغوه ونالوه.

هذا النص ينفرد به ابن حوقل، فليس ثمة من مصدر آخر يشير إلى ارتحال بني حبيب إلى بلاد الروم نتيجة لجور وغشم وظلم بني حمدان، وإن كان ذكر بني حبيب يرد في ديوان أبي فراس الحمداني، شرح ابن خالويه في صدد الحديث، عن جدّ سيف الدولة، حمدان بن حمدون الذي عمر بلاد الموصل وديار ربيعة بالميرة ثلاثة أعوام تواترت بالمحل ووفد عليه فيمن وفد بنو حبيب وكانوا أعداءه وأعداء قبيلته فساواهم بأقرب عشيرة. فبنو حبيب وفق هذه الرواية أعداء حمدان بن حمدون وأعداء قبيلته، كما أنّ ابن حوقل في نصه لا يشير إلى أنهم أبناء عم الحمدانيين، ومن ثم نتساءل لماذا اختار بنو حبيب الجلاء عن نصيبين سنة ٣٣٠هـ مع العلم أن مناطق الجزيرة كانت تحت سيطرة الحمدانيين منذ سنة ٢٩٣هـ تقريباً. كما أن سيف الدولة آنذاك لم يكن قد أسس إمارة حلب، ولكنه كان يتولى نصيبين لأخيه الحسن بن عبد الله بن حمدان (ناصر الدولة) حين جاءَه الأمر بالتوجه إلى بغداد ونجدة الخليفة المتقي لله الذي كان قد استمد ناصر الدولة على البريديين، فأرسل أخاه علي بن عبد الله (سيف الدولة) نجدة له في جيش كثيف، فتلقى المتقي لله وابن رائق أمير الأمراء بتكريت وقد انهزما فسار معهما إلى الموصل، ويُلْحَظ أن الأخوين انشغلا طيلة سنة ٣٣٠، ٣٣١ بقضايا الخليفة والبريديين وحربهم، فلماذا لم يحاول بنو حبيب أن يُظهروا مقاومة ويستعيدوا أراضيهم والساحة خالية لهم وهم يتألفون من عشرة آلاف فارس بكامل عدتهم وعتادهم. وقد كان المتغلبون أحياناً يسيطرون على مناطق بأقل من هذا العدد، لماذا اختار بنو حبيب وهم يؤلفون قوة كبيرة قادرة على المقاومة هذه السنة للجوء إلى أرض الروم، وقوات الحمدانيين العربية مشغولة بالدفاع عن الخليفة ضد البريديين أولاً ثم ضدّ توزون ثانية، ألا يدفعنا هذا إلى التساؤل فيما إذا كان البيزنطيون قد أطمعوهم بكرائم الضياع ونفائس الحُبى والمتاع لكي يتوجهوا إلى أرض الروم فيصبحوا عوناً لهم ولاسيما أنهم كانوا أعداء للحمدانيين، وكان سيف الدولة قد أوقع بالروم حين كان والياً على ديار بكر (٣٢٦-٣٢٩هـ) هزائم عديدة.وكان سيف الدولة قد توجه سنة ٣٢٦ إلى حصن زياد في أرض أرمينية بين آمد

وملطية واشتبك مع الروم البيزنطيين في معركة حاسمة انتصر فيها سيف الدولة، وأسر كما يقول ابن ظافر الأزدي سبعين بطريقاً وأخذ سرير الدمستق وكرسيه[1].

كما أنه خرج سنة ٣٢٨هـ غازياً من نصيبين فوصل إلى قاليقلا، كما توغل في أرض الروم وهدم لهم حصوناً كثيرة[2]. وإذا علمنا أنّ البيزنطيين كانوا يشجعون السكان في منطقة الثغور والجزيرة على اعتناق المسيحية، لايستبعد أن يكونوا قد أطمعوا بني حبيب بالضياع ونفائس الحبى والمتاع، ونفوسهم كانت كما يبدو ضعيفة وتعلقهم بالإسلام كان واهياً. يرد في أحداث سنة ٣٢٢هـ عند ابن الأثير، أن الدمستق سار في خمسين ألفاً من الروم فنازل ملطيه، وكانت الثغور الجزرية قد ضعفت عن دفع الروم عنهم، فحاصر الدمستق ملطية مدة طويلة هلك كثير من أهلها من الجوع، وضرب خيمتين على إحداها الصليب وقال: من أراد النصرانية انحاز إلى خيمة الصليب ليُرد عليه أهله وماله ومن أراد الإسلام انحاز إلى الخيمة الأخرى، وله الأمان على نفسه ونبلغه مأمنه، فانحاز أكثر المسلمين إلى الخيمة التي عليها الصليب طمعاً في أهليهم وأموالهم. وسيَّر مع الباقين بطريقاً يبلغهم مأمنهم، ثم ملك الروم سميساط وخرَّبوا الأعمال وأكثروا القتل وصار أكثر البلاد بأيديهم[3].

إذا كان هذا وضع الثغور قبل أن يبدأ الحمدانيون وعلى رأسهم سيف الدولة بالوقوف في وجههم، أليس من المعقول أن يحاولوا اجتذاب هذا العدد من الفرسان الكاملي العدّة والعتاد إلى صفهم وإلى جانبهم؟ ثم إنّ ابن حوقل في (ص١٩١) يذكر أن بني حبيب خرجوا بذراريهم وعبيدهم.. إلخ فيما قصدوا به من الغصب لعقارهم. بينما يشير في (ص١٩٣) إلى أنّ الحمدانيين **استصغوا** أرض كان دخل إلى بلاد الروم، أي إنّ أراضيهم أُخِذَت بعد نزوحهم وليس قبل ذلك. وأن الحسن بن عبد الله **سلمها إلى من بقي من أهلها الذين آثروا فطرة الإسلام** ومحبة المنشأ على مقاسمة النصف من غلاتها، ثمّ قد يتساءل الباحث هل كان بنو حبيب هؤلاء بني عم الحمدانيين كما يدَّعي المؤرخون، لأنّ ابن حوقل في النص الأول لا يذكر ذلك ويدافع عنهم ويتّهم الحمدانيين في حين أنه في (ص١٩٩) وفي صدد حديثه عن برقعيد يذكر أنه يسكنها بنو حُبيب قوم من تغلب وبما أنهم من سيخ حمدان فإنّ ابن حوقل يصفهم بأنّ فيهم بعض شر، كما أن عمر رضا كحالة في كتابه معجم القبائل يذكر اعتماداً على ما ورد عند النويري في كتابه «نهاية الأرب» أنّ فروعاً من قبائل قيس عيلان كان يطلق عليهم اسم بني حبيب»[4].

---

(١) ابن ظافر الأزدي، ص٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٨.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٦.

(٤) النويري، نهاية الأرب، ج٢ ص٣٣٧، ٣٤٠.

أما فيما يتعلق بقول المؤرخين إن حروب سيف الدولة كانت غير هادفة لا هجومياً ولا دفاعياً، وإنه أتلف أموال الدولة في استعراضات الجيش والمغامرات دون جدوى. فإنني أتساءَل مستغربة كيف يردد معظم المؤرخين والباحثين هذه المقولة؟ ألم يَروا أن البيزنطيين كانوا يستغلون دوماً أي ضعف أو فتنة في الدولة العربية الإسلامية ليشنوا الحروب على منطقة الثغور حتى في عهد الدولة الأموية الذي كان عهد قوة وغلبة؟ ففي سنة ٣١٧هـ يذكر ابن الأثير أنّ الثغور الجزرية ضعفت عن دفع الروم عنها، منها ملطية وميافارقين وآمد وأرزن وغيرها وعزموا على طاعة ملك الروم والتسليم إليه لعجز الخليفة القادر عن نصرهم، وأرسلوا إلى بغداد يستأذنون في التسليم ويذكرون عجزهم ويستمدون العساكر لتمنع عنهم، فلم يحصلوا على فائدة فعادوا(١). وقد رأينا كيف حاصر الدمستق سنة ٣٢٢هـ ملطية في خمسين ألفاً من الروم حصاراً طويلاً هلك خلالها كثير من أهلها من الجوع دون أن يمدّهم الخليفة العباسي بالمدد والمعونة، ولكن ما إن تسلّم سيف الدولة أمر الدفاع عن الثغور وحتى قبل أن يؤسس إمارة حلب، حتى بدأ يُلحق الهزائم بالبيزنطيين. ففي سنة ٣٢٦هـ سار سيف الدولة كما رأينا إلى حصن زياد (حصن بأرض أرمينية بين آمد وملطية) وأقبلت عساكر الروم في نحو ٢٠ألف فارس، فهزم الله الروم وأسر سيف الدولة سبعين بطريقاً وأخذ سرير الدمستق وكرسيه(٢)، وفي سنة ٣٢٨ خرج سيف الدولة غازياً فنزل بالقرب من قاليقلا، وكان الروم قد بنوا حداها مدينة سمّوها هفجيج، فلما علم الروم بمسيره أحرقوا المدينة التي بنوها وهربوا ففي ذلك يقول النامي:

وناد الهدى مستصرخاً فأجبته ... بقاليقلا إذ أنبت بالخيل سُهّما

ولم تتئد هفجيج أيدي بُناتها ... أبدتهم تحت السنابك رُغّما

ولما هدَم الروم المدينة وهربوا، رجع سيف الدولة فأقام بأرزن حتى انحسر الثلج وأمكن الغزو فخرج إلى خلاط(٣)، ثم دخل بلاد الروم هدم لهم حصوناً كثيرة، وفتح قلاعاً منيعةً حتى وصل إلى قلونية، وهو بلد ما وطئه أحد من المسلمين قبلاً ثم رجع سيف الدولة منها فسايره الدُمستق، فأوقع به سيف الدولة وقتل من الروم مقتلة لا يحصيها إلا الله تعالى(٤). وعندما تملك سيف الدولة حلب سنة ٣٣٣هـ تسلم مهمة الدفاع عن الثغور في أصعب الظروف بالنسبة للمسلمين، وأفضلها بالنسبة للبيزنطيين فقد سيطر البويهيون على مقاليد السلطة في بغداد ولم يهتموا بأمر الدفاع عن الثغور. بل نازعوا الحمدانيين في الموصل لدفع الأموال،

---

(١) ابن الأثير، ج٦ ص٢٠٦

(٢) ابن ظافر الأزدي، ص٢٧.

(٣) قصبة أرمينية الوسطى ولا تزال تحمل هذا الاسم في تركيا.

(٤) ابن ظافر الأزدي، ص٢٨-٢٩.

ولقد رأينا أن ناصر الدولة لم يكن يحاسب أخاه سيف الدولة على ما بيده من الأموال لأنه كفى المسلمين أمر الروم واعتنق حربهم، أما في بيزنطة فقد تحول الموقف في القرن العاشر الميلادي / الرابع الهجري، من الدفاع إلى الهجوم عندما استولى على السلطة أسرة من أقوى الأسر في التاريخ البيزنطي وهي الأسرة المقدونية وحل مكان الجيش المأجور جيش جديد من الجند الفلاحين(١). وكان على سيف الدولة أن يواجه البيزنطيين بأعداد من المقاتلة محدودة، بينما كانت جيوش البيزنطيين يربو عددها في الوقعة الواحدة أحياناً على مئة ألف محارب من أجناس مختلفة من روس وبلغار وروم وصقلب وأرمن وخزر، ومع أن سيف الدولة قام بحملات كثيرة إلا أن بعضها كانت حروباً وقائية، فكثيراً ما كان يذهب إلى الثغور ليجدد أسوارها أو يعيد ما خربه الروم فتتعرض له جيوش الروم، وحينئذ كان يضطر إلى خوض غمار حرب ضدّها. ففي سنة ٣٣٦هـ/ ٩٤٧م انطلق سيف الدولة إلى حصن برزويه وهو أحد الحصون الهامة الذي كان الروم قد ملكوه، فأطال حصاره، فانتهز القائد الرومي الفرصة وحاصر الحدث، ونجح كل من القائدين في مهمته، فاسترد سيف الدولة حصن برزويه وفتح لاون بن برداس الحدَث وخرَّب سورها. فلم يلتق الجيشان وجهاً لوجه وانصرف سيف الدولة إلى ميافارقين، وفي سنة ٣٤٣هـ خرج سيف الدولة لاسترجاع الحدث. وبدأ يعيد بناء سورها المتهدّم ولكي ينهي عملية التحصين بسرعة شارك سيف الدولة بنفسه في وضع الأساس والحفر بيده، وما إن علم القائد البيزنطي برداس فوكاس باسترداد العرب لهذا الحصن العتيد حتى سارع إلى لقائهم في جيش كثيف بلغ عدد جنوده خمسين ألفاً، والتحم الجيشان في معركة مريرة استمرت من أول النهار إلى العصر كان النصر فيها حليف سيف الدولة، وقتل في هذه المعركة نحو ٣٠٠٠ من جند البيزنطيين فضلاً عن عدد ضخم من الأسرى من بطارقة وجنود في مقدمتهم ثيودوس Theodose الأعور بطريق سمندو، وصهر فوكاس(٢).

وكانت معركة الحدث مريرة بالنسبة للطرفين، ولكنها كانت مشرفة للعرب مهينة للبيزنطيين، لأن هزيمتهم مع ضخامة جيشهم كانت هزيمة نكراء، وقد وصف الشاعر المتنبي المعركة بأبيات حماسية رائعة منها قوله:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم ... وتأتي على قدر الكرام المكارم

وتعظم في عين الصغير صغارها ... وتصغر في عين العظيم العظائم

(١) الباز العريني، أخبار الروم (ص٥-١٤).

(1) Canard, (Marius) Histoire de la Dynastie de Hamdanids de Jazira et de Syrie, Paris 1953 P. 106-107.

ولما كانت الحدث بالغة الأهمية بالنسبة للبيزنطيين، خاصة أنهم أخضعوها لمدة ست سنوات متوالية، فقد عاودوا الكرة لاستردادها بعد أحد عشر شهراً من تاريخ هزيمتهم، ولكن سيف الدولة ما إن علم بذلك حتى تأهب للزحف إلى أرض المعركة، وأحرز نصراً على الجيش البيزنطي، وبقيت الحدث عربية الأهل عربية الحكم.

في عام ٣٥٠هـ/٩٦١م نجح نقفور فوكاس الذي كان قائداً عاماً للقوات البيزنطية البرية والبحرية في الجبهة الغربية في الاستيلاء على جزيرة كريت فعيّنه الامبراطور رومانوس الثاني قائداً أعلى (دمستق) للجبهة الشرقية ليقف في وجه سيف الدولة الذي كان قد حقق انتصارات عديدة على البيزنطيين، وتصدّى لمحاولاتهم المتكررة للاستيلاء على الشام التي كانوا يطمعون فيها ويذكرون من تاريخها أنهم حكموها طويلاً، وكان نقفور فوكاس يمهد لفكرة صليبية فكان إذا خرج لحرب الحمدانيين، حشد في مقدمة جيشه البطاركة والقساوسة وحمل الجنود الصلبان الكبيرة حتى يعطي الحرب صبغة مقدسة، وقد أفصح نقفور فوكاس عن أهدافه بأقواله وتصرفاته حين استولى على طرسوس، فخرَّب المسجد وأرغم المسلمين على التنصّر ثم صعد المنبر وقال لمن حوله: أين أنا؟ قالوا: على منبر طرسوس، قال: لا، ولكنني على منبر بيت المقدس، وهذه كانت تمنعكم من ذلك[1]. ومن ناحية أخرى كشف هذا القائد عن نواياه حين وجه خطابه إلى أهل القرى العرب بعد عودته من الهجوم على حلب سنة ٣٥١هـ قائلاً: «ازرعوا فهذا بلدنا وبعد قليل نعود إليكم»[2].

لقد كان سيف الدولة بعمله الذي يعده المؤرخون عملاً غير هادف لا هجومياً ولا دفاعياً، كان عمله في الواقع سدّاً وحاجزاً دون انبعاثهم إلى هذه البلاد فخدم بذلك الإسلام والعرب، وكان سيف الدولة كما يقول ابن ظافر الأزدي «ردءاً للمسلمين بما رزقه الله من الهيبة عند العدو، إلى أن مرض وضعف «ولما توفي اشتد استيلاء العدو على سائر البلاد والثغور، فيذكر ابن الأثير أن الروم دخلوا الشام سنة ٣٥٨ أي بعد موت سيف الدولة (ت٣٥٦هـ) ولم يمنعهم أحد، فسار ملك الروم إلى طرابلس وأحرق بلدها، وقصد حمص، وكان أهلها قد انتقلوا عنها وأخلوها، فأحرقها ملك الروم ورجع إلى بلدان الساحل فأتى عليها نهباً وتخريباً وأقام في الشام شهرين يقصد أي موضع يشاء ويخرِّب ما يشاء ولا يمنعه أحد»[3].

أما فيما يتعلق باتهام المؤرخين سيف الدولة بتبذيره أموال الدولة على الشعراء والأدباء، فإننا إذا قرأنا النصوص المتعلقة بذلك في يتيمة الدهر للثعالبي وفي كتب الأدب والشعر، رأينا أن صلات سيف الدولة لم تكن كبيرة إذا قيست بصلات الملوك والأمراء الآخرين في

---

(١) ابن العديم، زبدة الحلب ج١ ص١٤٣ .

(٢) ابن الشحنة ـ الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب ص ٤٩

(٣) ابن الأثير، الكامل، ج٧. ص٣٤

عصره[1]. وأن اجتماع الشعراء والأدباء حوله يعود إلى شخصية سيف الدولة التي استطاعت أن تستقطب هذا العدد الكبير في صعيد واحد، وإلى كون سيف الدولة أديباً بفطرته، ذا ملكة مميزة ونقّادة تميز بين الغث والسمين، وتميز بين الرديء والجيد من الشعر. قال الحسن بن خالويه: دخلت يوماً على سيف الدولة فلما مثلت بين يديه قال لي: اقعد ولم يقل لي اجلس. فعلمت بذلك معرفته للأدب، وذلك أن المختار أن يقال للقائم أقعد وللنائم والساجد اجلس.

إن اجتماع الشعراء والأدباء في بلاط سيف الدولة يعود إلى أنه كان يتذوق الشعر والأدب، ويقدّر الشعراء والأدباء، يذكر ابن كثير في ترجمته للمتنبي، أنه حينما مدح المتنبي ابن العميد في الكوفة وصله بثلاثين ألف دينار ثم سار إلى فارس فامتدح عضد الدولة البويهي، فأطلق له أموالاً جزيلة تقارب مئتي ألف دينار، وقيل بل حصل منه ٣٠ ألف دينار، ثم دسّ له من يسأله أيهما أحسن عطايا عضد الدولة أو عطايا سيف الدولة بن حمدان، فقال: هذه أجزل وفيها تكلف، وتلك أقل ولكن عن طيب نفس من معطيها، لأنها عن طبيعة وتلك عن تكلف، فذكر ذلك لعضد الدولة، فاغتاظه ودسّ عليه طائفة من الأعراب، فوقفوا له أثناء الطريق وهو راجع إلى بغداد، ويقال إنه كان قد هجا مقدّمهم ابن فاتك الأسدي، فلهذا أوعز إليهم عضد الدولة أن يتعرضوا له ويقتلوه ويأخذوا ما معه من الأموال فقتل المتنبي مع ولده في يوم الأربعاء لخمس بقين من رمضان سنة ٣٥٤.

ولم يكن كرم سيف الدولة وقفاً على الشعراء والأدباء ورجال دولته. وإنما شمل الأفراد العاديين أيضاً، وليس أدل على ذلك أنه عندما أسر أبو فراس الحمداني ، أقام في الأسر خمس سنين يكاتب سيف الدولة، أن يفتديه بقوم كانوا عنده من عظماء الروم، فأبى سيف الدولة ذلك مع وجده عليه ومكانه في قلبه ويقول: لا أفدي ابن عمومنا خصوصاً وأدع باقي المسلمين، ولا يكون الفداء إلا عاماً للكافة[2]، فلما كانت سنة ٣٥٥هـ سار سيف الدولة للفداء بالبطارقة الذين في أسره، ففداهم ولما لم يبق معه من أسرى الروم أحد، اشترى الباقين، ورهن عليهم بدنته الجوهر المعدومة المثل[3]. ويعلق التنوخي على هذا الفداء الأخير الذي جرى قبل سنة من وفاة سيف الدولة بقوله. إنه لزمه في الفداء ٥٠٠ ألف في شراء الأسرى، والأموال التي وصلهم ورمّ بها أحوالهم، وأخرج جميع ذلك من ماله صبراً واحتساباً وطلباً للثواب والذكر من غير أن يعاونه أحد من الملوك فيه ولا غيرهم، وكان ذلك خاتم أعماله الحسنة، وفعاله الشريفة التي تجاوز الوصف وتفوق العد[4].

---

(١) الثعالبي، يتيمة الدهر (١٥-١٧).

(٢) التنوخي، نشوار المحاضرة، ج١ ص١١١.

(٣) ابن الوردي، تاريخ ج١ ص٤٣٥.

(٤) التنوخي، ج١ ص٢٥٠-٢٥١.

وخلد أبو الفرج الببغاء أقرب الأدباء إلى قلب سيف الدولة عملية الفداء التي تمت سنة ٣٥٥ هـ في رسالة فريدة تعد وثيقة هامة، فهي تطلعنا على حرص سيف الدولة على أن تكون أموال الفداء جميعاً من ملكه الخاص، كما أنه لم يكتف بفداء الأسرى، بل أبدى اهتماماً كبيراً بهم فور إطلاق سراحهم، بصرف الطعام واللباس والتطبيب والترفيه عنهم.. «وتداركنا من عمارة أحوالهم ما كان مختلاً بمعاناة الفقر ومتهافتاً بتطاول الأسر، وانقلبنا قافلين بأسعد منقلب وأربح مكسب».

ولا يسعني في ختام هذه الدراسة إلا أن أذكر بأن ابن حوقل الذي اعتمد عليه الباحثون في نقدهم الموجه إلى سيف الدولة رغم تحامله الشديد على الحمدانيين فإنه لم يستطع إلا أن يشير إلى ازدهار حلب قبل هجوم الروم عليها سنة ٣٥١هـ فيقول: وكانت حلب عامرة غاصة بأهلها كثيرة الخيرات على مدرج طريق العراق إلى الثغور وسائر الشامات.. وكان لها أسواق حسنة وحمامات وفنادق كثيرة ومحال وعراص فسيحة ومشاع وأهل جِلّة. كما أن ابن حوقل حينما يتحدث عن بالس يقول: وكانت فرضة لأهل الشام على الفرات، فعفت آثارها ودرست قوافلها وتجارتها بعد سيف الدولة.

إن الأمثلة السابقة التي عرضتها تبرهن على أن الباحث الموضوعي لا يجوز له أن يصل إلى استنتاجات مبنية على دراسة نص واحد أو أن يعتمد على استنتاجات باحث آخر دون تمحيص وتدقيق وأن عليه أن يدرس النصوص جميعها من أولها إلى آخرها دراسة موضوعية، وأن يلم بالوضع السياسي العام الذي قد يؤثر سلباً أو إيجاباً على دراسته. حتى يستطيع أن يقدّم صورة أقرب إلى الواقع والحقيقة، ورحم الله ابن خلدون الذي يقول: فإنّ النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاءً، على عين بصيرتها عن الانتقاد في قبول الكذب ونقله.

مصادر البحث

- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم) ت ٦٣٠هـ. الكامل في التاريخ ـ المطبعة المنيرية.
- ابن الشحنة (محب الدين محمد بن الشحنة الحلبي) ت في منتصف القرن التاسع الهجري. الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب، بيروت ١٩٠٩م.
- ابن حوقل (أبو القاسم بن حوقل النصيبي) صورة الأرض ـ القاهرة.
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون الحضرمي المغربي) ت ٨٠٨هـ. تاريخ ابن خلدون ـ بيروت ١٩٧١.
- ابن ظافر (جمال الدين بن ظافر الأزدي) ت ٦٢٣هـ. أخبار الدولة الحمدانية ـ تحقيق تميمة الرواف، دمشق ـ دار حسان ١٩٨٥.
- ابن العديم (كمال الدين أبي القاسم عمر ابن أحمد) ت ٦٦٠هـ. زبدة الحلب في تاريخ حلب، تحقيق سامي الدهان.
- ابن الوردي (زين الدين أبو حفص عمر بن المظفر أبو الفوارس محمد الوردي) ت ٧٤٩هـ. تاريخ ابن الوردي، مصر ١٢٨٥هـ.
- أبو فراس (الأمير الحارث بن سعيد بن حمدان) ت ٣٥٧هـ. ديوان شعره ـ شرح ابن خالويه ـ تحقيق سامي الدهان.
- أمينة بيطار ـ الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة في بلاد الشام، دمشق ١٩٨٠.
- التنوخي (أبو علي الحسن بن علي التنوخي) ت ٣٨٤ ـ نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ط هندية ١٩٢١هـ.
- الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي) ت ٤٢٩هـ. يتيمة الدهر، مصر.
- سهيل زكار، تاريخ العرب والإسلام، دار الفكر.
- الصولي (محمد بن يحيى) ت ٣٣٦هـ ـ أدب الكاتب ـ تحقيق محمد بهجت الأزدي، القاهرة ١٣٤١هـ.
- كرد علي (محمد) خطط الشام، دمشق ١٩٢٥.
- مسكويه (أبو عبد الله أحمد بن محمد المعروف بمسكويه) ت ٤٢١هـ تجارب الأمم، مصر ١٩١٥.

المراجع الأجنبية:

ـ آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر ١٤٠٥هـ/١٩٨٦م.

- Canard, (Marius) Histoire de la Dynastie de Hamdanids de Jazira et de Syrie, Paris 1953..

عبد الرحمن بن الحكم
حياته وشعره

أ. د. فيصل سماق (*)

المقدمة:

يتناول هذا البحث حياة رجل نجهل ولادته، توفي نحو سنة (٧٠ هـ)، كانت له مواقف سياسية خلال العقود الثلاثة الأولى من زمن الدولة الأموية، عبّر عنها في أشعاره القليلة التي وصلت إلينا، والتي تناثرت في ثنايا المصادر الأدبية والتاريخية، وقد توزعت على موضوعات الشعر المألوفة في زمنه، كالسياسة والهجاء والنسيب والرثاء. وتعدّ هذه الدراسة محاولة للتعريف بهذا الشاعر الذي يصنّف بين المقلّين المغمورين من الشعراء.

إنّ دراسة حياة شاعر مقل مغمور من شعراء هذه المرحلة، أغفلت مصادر رئيسية كثيرة ذكره، ولم يحظ بين مؤرخي الأدب ودارسيه القدامى باهتمام ملحوظ، ليس أمراً سهلاً ميسوراً، ولاسيما أن شعره لم يجمع في ديوان أو كتاب بعينه.

(*) أستاذ الأدب الحديث، قسم اللغة العربية ــ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة دمشق.

إنّ ما وصل إلينا من أشعاره القليلة وأخباره المبعثرة هنا وهناك، لا يسعفنا كثيراً في الإحاطة بجوانب حياته، ولا يعيننا في الوقوف على مقدرته الفنية. وقد لا يجد الباحث تفسيراً مقنعاً لقلة هذه الأشعار التي نقلت إلينا، ولذلك كنا نفضّل أن نعزو هذا الأمر إلى أحد سببين اثنين، أمّا أولهما، فهو أن يكون هذا الرجل مقلاً، وأما ثانيهما فهو ضياع شعره، وإسقاط الرواية لمعظمه، ومع هذا فإنني سأحاول دراسة البيئة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي أحاطت بهذا الشاعر وعملت على تكوينه (أعطت شعره أبعاده التي نراها ماثلة فيما وصل إلينا)، ثم أنتقل إلى دراسة حياته ومواقفه السياسية، وهجائه وغزله وخمره ورثائه.

كان الإسلام بداية عهد جديد، زلزل أكثر القيم الفكرية والاجتماعية في شبه الجزيرة العربية، وأتى بمفاهيم وأفكار حملها المسلمون مؤمنين بها إيماناً قوياً، واستطاعوا أن يقيموا إمبراطورية امتدت على بقاع واسعة في العالم القديم، بعد أن حطموا إمبراطوريتين عظيمتين كانتا تجاوران دولتهم من الشرق والغرب.

وهذا الانتصار السياسي الضخم، كان سببه الأول ما جاء به الإسلام من مبادئ اجتماعية وسياسية ودينية، استطاعت أن تلمّ شمل العرب الممزق، وتعلي شأنهم بين أمم الأرض، ولقد عرف العرب في جاهليتهم بأنهم أصحاب قول وبيان، ولهذا كانت معجزة رسولهم القرآن الذي تحداهم ببيانه بالرغم من قوة بيانهم، وواضح بصورة جلية أن الشعر الجاهلي، كان قد وصل وقت ظهور الإسلام إلى مرحلة النضج، فقد أخذت القصيدة الجاهلية مكانها وتحددت سماتها وأبعادها المميزة.

ولما جاء الإسلام، كان له موقف من الشعر، وإن لم يكن سلبياً، فهو ليس إيجابياً، وتضاربت الروايات حول موقف الإسلام، ولكن الثابت أن الإسلام قبل الشعر الذي لا يتعارض ومبادئه وفهمه والسلوكيات التي يحضّ عليها، وقد أدى هذا الأمر بحركة الشعر الصاعدة في ذلك الوقت إلى الركود قليلاً، وتباينت اتجاهات الشعراء، فبعضهم التزم في شعره بقيم الإسلام ومعتقداته الروحية، ومثله الخلقية، وبعضهم كاد يسكت عن قوله، ومن الواضح أنه كان للقرآن دور كبير في هذا كله.

وهنا أودّ أن أشير إلى أنني حين أدرس عبد الرحمن بن الحكم لا أجد المادة العلمية التي تيسّر لي سبل الدراسة، ذلك أن الكتب التي تحدثت عنه – والتي قرأتها على الأقل – لا تحدد تاريخ مولده، وتشحّ علينا بأخباره، ولكن جرجي زيدان يقول في ترجمته له في كتابه ((تاريخ الأدب العربي)): إنّه شاعر مخضرم على أن الأشعار التي بين يدي، والتي جمعتها من كتب

الأدب والتاريخ قد قال بعضها في خلافة معاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد، وقال بعضها الآخر في عهد أخيه مروان بن الحكم.

هذا يعني أنه لم يقل الشعر في الجاهلية وفي عهد رسول الله وخلفائه الأربعة، وإنما قاله بعد تولي معاوية أمر المسلمين، أو أن ما قاله قبل ذلك ضاع، ويفضي بنا هذا الأمر إلى أننا لا نستطيع أن نعرّج على ظاهرة الخضرمة في شعره، إلاّ من خلال المعطيات التي نحصل عليها من النصوص التي وجدناها ممثلة لعصرها خير تمثيل، فهي لا تختلف عن أشعار بقية الشعراء الأمويين الذين عادوا إلى الشعر الجاهلي بعد فترة الانقطاع التي حدثت بينهم وبينه، مع وجود المؤثرات الإسلامية اليسيرة، كأن يذكر كلمات (الله، رسول الله، رب، القرآن...) في أبيات يهجو فيها أو يفخر، أي في موضوعات لا يقبل الإسلام من الشاعر المسلم أن يطرقها، فالمؤثرات الإسلامية في شعره يسيرة وسطحية، ولعلها كانت دارجة بحسب العادة وكثرة التداول في كلام الناس.

والحقبة الأموية التي عاش فيها الشاعر مرحلة نضجه – بداية حكم الأمويين – هي حقبة صراع سياسي رهيب لم تترك أي أثر من آثارها في قصائده، فهو لابدّ قد عايش معركة صفين، أو سمع أخبارها إن لم يكن قد حضرها، وبالرغم من كونه أموياً، فإننا لم نقرأ بيتاً واحداً له عن هذه المعركة الفاصلة في تاريخ الأمة العربية الإسلامية، وفي تاريخ أسرته على الأقل. ولكن نعود لنقول إنه ربما قال، وضاع ما قاله.

إن الصراع القبلي لم يخلف آثاراً في شعره سوى بيتين هجا فيهما قيس عيلان يقول[1]:

لحا الله قيساً قيسَ عيلان إنها ... أضاعت ثغورَ المسلمين وولّتِ

فشاولْ بقيسٍ في الطعان ولا تكنْ ... أخاها إذا ما المشرفية سُلّتِ[2]

ويضيف الطبري في أولها بيتاً هو قوله:

أتذهبُ كلبٌ قد حمتها رماحُها ... وتترك قتلى راهطٍ ما أجنّتِ

ويقول: قال هذه الأبيات في ردّه على زفر بن الحارث الذي هجا البحدليين منتصراً لابن الزبير. ويبدو أنه متناقض في مواقفه تجاه الحكم والوضع السياسي والصراعات التي نجمت عنه، فهو يبكي مرة لرؤيته رأس الحسين، ومرة يهاجم الزبيريين مؤيداً أخاه مروان، وسأفصّل هذا في حديثي عن مذهبه السياسي ومواقفه.

(١) ديوان الحماسة لأبي تمام: ٢/٢٧٧.

(٢) في ديوان حماسة ابي تمام بشرح المرزوقي: ٣/١٤٩٩ – ١٤٥٠ – فشاول بقيس في الرخاء).

ويبدو أن شاعرنا كان من الناحية المعيشية في وضع مادي جيد، فهو يخرج للصيد، يلهو، ويشرب الخمر، ويتغزل بالجواري، وله أبيات في كل هذا، وفي المجون أيضاً، وليس هذا غريباً، فهو ابن أسرة حاكمة وقد تسلّم أخوه مروان الخلافة، وهو حيّ يرزق، وانعكس وضعه الاجتماعي وترفه على شعره.

يذكر أبو الفرج الأصفهاني أن اسمه عبد الرحمن بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، وأن أمه هي أم أخيه مروان آمنة بنت صفوان بن أمية، وأنه كان يكنى أبا مطرف، وهو شاعر إسلامي متوسط الحال في شعراء زمانه، وكان يهاجي عبد الرحمن بن حسان بن ثابت، فيقاومه، وينتصف كل واحد منهما من صاحبه[1]، ثم يورد بعض الأخبار المتفرقة المتصلة بسيرته وصلاته بالخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان، وبأخيه مروان، وببعض الشعراء، نريد منهم عبد الرحمن بن حسان بن ثابت[2].

ويورد الزركلي ترجمة له مختصرة في كتابه (الأعلام)[3]. تحت عنوان (ابن أبي العاص) فيقول: عبد الرحمن بن الحكم بن أبي العاص الأموي: شاعر محسن، شهد يوم الدار، وهو أخو مروان (الخليفة)، وكان حاضراً عند يزيد بن بن معاوية لما جيء إليه برأس الحسين، ورآه عبد الرحمن، فبكى، وقال من أبيات:

سميّةُ أمسى نسلُها عددَ الحصى وبنتُ رسولِ الله ليس لها نسلُ

فشتمه يزيد، وأسكته.

ويبدو أن الزركلي قد اعتمد في ترجمته هذه لشاعرنا على ماوجده في كتاب فوات الوفيات للكبتي، كما يبدو من حاشيته على هذه الترجمة، ذلك لأننا نجد هذا الكلام نفسه في هذا المصدر[4].

وتشير بعض المصادر الأخرى إلى اسم هذا الشاعر، ونورد نتفاً من أخباره على استحياء، فهي لاتسهب في سرد هذه الأخبار، ولا تكثر منها، كما تسوق أبياتاًمن شعره، من هذه المصادر: نسب قريش للمصعب الزبيري[5]، وتاريخ الطبري[6]، والعقد الفريد لابن عبد

(١) الأغاني: ٢٥٩/١٣.
(٢) الأغاني: ٢٥٩/١٣ – ٢٦٨ و ١١/١٥– ١٢١.
(٣) ٣٠٥/٣ .
(٤) أنظر فوات الوفيات للكبتي: ٢٧٧/٢ .
(٥) ص ٩٨، ١١٢، ١١٣، ١٢٥، ١٢٨، ١٦١ .
(٦) ٥٣٥/٤ و ٥٣٦/٥، ٥٤٤ .

ربه الأندلسي[1]، وديوان الحماسة لأبي تمام بشرح المرزوقي، وبشرح التبريزي[2]، وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان، والبيان والتبيين[3] والحيوان[4] للجاحظ . والكامل في اللغة والأدب[5] للمبرد.

كنت قد قدمت أن عبد الرحمن بن الحكم أموي، وأنه عاش الحقبة التي استطاع فيها الأمويون بعد الصراعات العنيفة التي خاضوها مع شيعة علي بن أبي طالب ثم مع الخوارج والزبيريين مستخدمين القوة تارة والحيلة تارة أخرى، ونافخين في نار الصراعات القبلية، أن يثبتوا أقدامهم في الحكم واستطاع خليفتهم الأول أن يجعل الخلافة في بيته حين أوصى بها لابنه يزيد من بعده .

ما كان لهذا الصراع السياسي الهائل أن يترك أثره في شعر عبد الرحمن و يبدو من خلال ما روى صاحب الأغاني أن معاوية بن أبي سفيان كان عرض عليه خيله، فقال عبد الرحمن عن أحدها: إنه سابح، وعن آخر ذو علالة، وعن ثالث أجش هزيم، فغضب معاوية إذ فهم أنه يعرض بقول النجاشي :

وَنَجَّى ابن حـرب سـابحٌ ذو عُلالـةٍ   أجـشُّ هـزيمٌ و الرمـاحُ دوانِ
سليمُ الشظى عَبلُ الشوى شَنِجُ النَّسـا   كسِيْدِ الغضـا بـاقٍ علـى النَّسـلانِ

وقال له: اخرج عني فلا تساكني في بلد.

أقول: يبدو من خلال هذه الرواية أن عبد الرحمن هذا لم يكن يبالي كثيراً بأمويته، وإنما كان ينتصر لأهل بيته فقط، وربما كان هذا بسبب المواقف الهامة التي يحتلها بيتهم بين الأمويين فرواية أبي الفرج تذكر أن عبد الرحمن قد خرج من عند معاوية، وذهب إلى أخيه مروان فشكاه له قائلاً:

أتقطـرُ آفـاقُ السّـماءِ لنـا دمـا   إذا قلتُ هذا الطِّـرفُ أجـرَدُ سـابحُ
فحتّى متـى لا نرفـعُ الطّـرْفَ ذِلَّـةً   وحتى متـى تعيـا عليـكَ المنـادحُ

فذهب مروان إلى معاوية، وذكّره بقول رسول الله في بني العاص، حين وفد الحكم بن أبي العاص مع حبيبة أخت معاوية، لما زُفّت للنبي، فأخذ رسول الله يطيل النظر الى الحكم، فسئل

---

(1) ٢/٤٦٩ و ٣/٦١ و ٤/٢٨٣ – ٤٩٢ – ٤٩٣ و ٥/٢٨١، ٣٢١، ٣٢٢و٦/٣٤، ١٢٥ .
(2) ٢/١٨.
(3) ٣/٣٤٨ – ٣٤٩.
(4) ١/١٤٦، ٢٣٢ و ٢/٣٠٦ و ٧/٢٣٥ .
(5) ١/٣٠٠ .

لماذا؟ قال ابن المخزومية: ذلك رجل إذا بلغ ولده الثلاثين – وربما الأربعين – ملكوا الأمر بعدي). فعفا معاوية عن عبد الرحمن.

ومع ذلك فإننا نرى يزيد بن معاوية، وربما معاوية نفسه في بعض الروايات، ينتصر لعبد الرحمن في مهاجاته لابن حسان.

ويؤكد ما ذهبتُ إليه ما رواه أبو الفرج في الأغاني من أن عبد الرحمن قد دخل على معاوية بن أبي سفيان، حين عزل هذا أخاه مروان، فقال:

أتتكَ العيسُ تَنفُحُ في بُراها ... تَكَشَّفُ عن مناكبها القُطوعُ
بأبيضَ من أميةَ مَضْرَحيٍّ ... كأنَّ جبينَه سيفٌ صنيعُ

ويروي له المرزوقي في شرح الحماسة بيتاً يكشف فيه عن موقفه الصلب جانب آل بيته، إذ يعرض بالزبيريين، ويمدح أنصار أخيه مروان :

وما الناس إلاّ بَحْدَليٌّ على الهدى ... وإلاّ زبيريٌّ عصى فتزبّرا

وهو ربما ينتصر لكل القرشيين، ويشعر برابطة الدم والوثيقة بينه وبينهم.

وبيته الذي أبكى ابن عباس حين طرد ابن الزبير الأمويين من الحجاز، فذهبوا إليه يذكرون القرابة التي ذكرها عبد الرحمن في بيته،

وما كنتُ أخشى أن ترى الذلَّ نسوتي ... وعبدُ منافٍ لم تغلها الغوائل

خير دليل على ما قلت.

وفيما عدا انتماءه إلى آل بيته و قرابته ؛ فإننا لا نكاد نجد له موقفاً سياسياً واضحاً، فهو يبكي قتلى قريش يوم الجمل، وكان ــ كما يروي الطبري ــ قد هرب مع أخيه يحيى من هذه الموقعة وأجارهما عصمة بن أبير:

أيا عينُ جودي بدمعٍ سَرَبْ ... على فتيةٍ من خيارِ العربْ
وما ضرّهم، غيرَ حَيْنِ النفوس ... أيُّ أميرَيْ قريش غلبْ

فهو مع قريش كلها وضدّ أي صراع سياسي يمزق شملها، إنه إذن لا يعلن انتماءه لأي حزب في ذلك الصراع السياسي الدامي. بل الأغرب من هذا أنه بكى الحسين بن علي . فقد روى أبو الفرج أن عبد الرحمن كان عند يزيد بن معاوية حين أرسل عبيد الله بن زياد رأس الحسين إليه، فلما وضع بين يدي يزيد في الطشت بكى، وقال:

أبلغ أميرَ المؤمنين فلا تكنْ ... كموترِ أقواسٍ وليس لها نبلُ
لهَامٌ بجنب الطَّفِّ أدنى قرابةً ... من ابن زياد الوغدِ ذي الحَسَبِ الرّذلِ

سُمَيَّةُ أمسى نسلُها عددَ الحصى وبنتُ رسولِ الله ليسَ لها نسلُ

هنا لا نملك إلاّ أن نستغرب هذا الموقف، فالشيعة أعداء الأمويين وهم يشنون الحروب عليهم حتى يستقروا، ويدّعون حقهم في الخلافة، ومع هذا فإنه يعرض بابن زياد منتصراً لحفيد رسول الله ويبكي، ويقول كلاماً ما كانت الشيعة لتقول أفضل منه، ثم إنني لا أدري ما سبب موقفه من ابن زياد وموقفه من أبيه قبله، هل هي غيرة أم انتصار لقريش أم لآل بيته. على كل حال، إن الذي ما بين أيدينا لا يمنحنا حقّ الإجابة الدقيقة على هذه التساؤلات..

يكاد شعر ابن الحكم يقتصر على الهجاء، و قليل منه يدخل في باب الهجاء السياسي، إذ أن أغلبيته – كما يبدو – هجاء شخصي، والقليل منه هجاء قبلي.

وأكثر ما قاله في الهجاء كان تهاجيه مع ابن حسان، ومما يحكى في أسباب هذه المهاجاة إن ابن الحكم وابن حسان كانا صديقين وأن زوجة ابن الحكم كانت تعشق ابن حسان، وتراوده عن نفسه، وهو يأبى من أجل الصداقة، فسمع هذا ابن الحكم، فأرسل رسالة لزوجة ابن حسان، يعرض لها فيها عشقه، وولهه بها فأرت الرسالة زوجها، فطلب منها أن تدعوه إليها، وأرسل هو في طلب زوجة ابن الحكم فجاءت، فلما وصل ابن الحكم أدخلته زوجة ابن حسان غرفة، فإذا بابن حسان وزوجة ابن الحكم، فاشتعلت نار الهجاء بينهما، وقريش تروي هذه الرواية بعكس ما وردت، فهم يدعون أن زوجة ابن حسان كانت تدعو ابن الحكم وهو يرفض من أجل الصداقة. روى هذا الأصفهاني، و مما رواه أيضاً في سبب التهاجي: أن الشاعرين كانا في رحلة صيد، فقال ابن الحكم لابن حسان:

ازجُرْ كلابكَ إنها قَلَطِيّةٌ بُقَعٌ و مثلُ كلابكم لم تَصْطَدِ

فرد عليه ابن حسان:

منْ كان يأكلُ من فريسةِ صيدِهِ فالتّمر يُغنينا عن المُتَصَيّدِ

إنّا أناسٌ رَبِّقون وأمّكم ككلابكم في الولْغِ والمُتَرَدّدِ

حُزناكمُ للضّبِ تحترشونه والريف نمنعكم بكلّ مهنّدِ

وعندما رجعنا إلى المدينة لجّ الهجاء بينهما.

فقال ابن الحكم:

ومثلُ أمّكَ أمّ العبدِ قد ضُرِبَتْ عندي ولي بفِنائي مِزْهَرُ جَرِمْ

وأنتَ عند ذناباها تعاونها على القدور تَحَسّى خائرَ البُرَمْ

لمّا كثر التهاجي وأفشى، أمر معاوية سعيد بن العاص عامله على المدينة أن يضرب كلاً منهما مئة سوط، فكره سعيد هذا لصداقته بابن حسان، وكونه خصّه بمدحه، وكره هذا لابن عمّه، فلما تولى مروان بن الحكم ضرب ابن حسان، ولم يضرب أخاه، فكتب ابن حسان في ذلك إلى النعمان بن بشير بالشام، فذهب إلى معاوية، فأرسل رسوله إلى مروان أن يضرب أخاه وأرسل حلة لابن حسان، فألقاها مروان في الحش (المرحاض) واعتذر من ابن حسان، فلم يقبل، فاستجار بالأنصار أن يقبل بخمسين ضربة فقبل، فلما خرج، قال له بعضهم: كيف ذاك؟ قال: إنما يضرب العبد نصف مايضرب به الحرّ، فافتضح الأمر، فأعاد مروان ضرب أخيه خمسين أخرى، نرى ابن حسان يهجو ابن الحكم معيّراً إياه بهذا فيرد عليه قائلاً:

لقد أبقى بنو مروانَ خِزْياً ... مُبيناً عارُهُ لبني سَوادِ

أطاف به صبح في مِشيدٍ ... ونادى دعوةً يابنيْ سُعادِ

لقدْ أسمعتَ لوْ ناديتَ حيّاً ... ولكنْ لا حياةَ لمنْ تُنادي

وانتصر أبو واسع أحد بني الأسعر من بني أسد بن خزيمة لابن الحكم فهجا ابن حسان، وعيّره بضرب ابنَ المعطل أباه حسان على رأسه، كما عيّرهم بأكل الخُصى، فدعا عليه بنو النجار، فعرض له أسد فقضقضه• فهجا ابن حسان بني الأسعر مذكراً إياهم بهذه الحادثة.

ولقد استعان ابن الحكم بالأخطل وبمسكين الدارمي على ابن حسان فكتب مسكين لابن حسان يدعوه إلى المفاخرة والمنافرة بقصيدة يفخر فيها بمآثر بني تميم، فردّ عليه ابن حسان رداً معقولاً ثم انقطع السجال بينهما• وقال رِماذ عن أبي عبيدة عن أبي حية النميري أن الفرزدق قال: كنا في ضيافة معاوية ومعنا كعب بن جميل التغلبي، فحدثني أن يزيد بن معاوية قال له: إن ابن حسان قد فضح عبد الرحمن بن الحكم، وفضحنا، فاهجِ الأنصار، قال: فقلت له: أرادّي أنت في الشرك؟ أأهجو قوماً نصروا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وآله وآووه؟ ولكني أدلّك على غلام منّا نصراني لا يبالي أن يهجوهم كأن لسانه لسان ثور، قال: من هو؟ قلت الأخطل،فدعاه وأمره بهجائهم، فقال: على أن تمنعني، فقلت: نعم، لكن أبا عبيدة يقول: إن معاوية دسّ إلى كعب، وأمر بهجائهم، فدلّه على الأخطل، ويضيف أبو عبيدة أن معاوية قد قال للأنصار: لكم لسانه، إلاّ أن يكون ابني يزيد قد أجاره، ودسّ إلى يزيد أن أجِرْه.

وهو يهجو زياد بن أبيه لمّا ادّعى له معاوية، وقد نسبت الأبيات لابن مفرغ خطأً، يقول:

ألا أبلغْ معاويةَ بنَ حربٍ ... مغلغلةً منَ الرجلِ الهجانِ

أتغضبُ أنْ يُقالَ أبوكَ عفٌّ ... وترضى أنْ يُقالَ أبوكَ زانِ
فأشهدُ إنّ رحمَكَ منْ زيادٍ ... كرحْمِ الفيلِ منْ ولَدِ الأتانِ
وأشهدُ إنّها ولدتْ زياداً ... وصخرٌ منْ سُميّةَ غيرُ دانِ

فغضب معاوية وحلف ألاّ يرضى إلاّ برضاء زياد، فخرج ابن الحكم إلى زياد فلما دخل عليه قال له زياد: ايه ياعبد الرحمن أنت القائل:

ألا أبلغْ معاويةَ بنَ حربٍ... فقال: لا أيها الأمير، ما هكذا قلت، ولكنني قلت:

ألا منْ مُبلغٌ عنّي زياداً ... مغلغلةً منَ الرجلِ الهَجانِ
من ابنِ القَرْمِ قَرْمِ بني قُصيّ ... أبي العاصي بنِ آمنةَ الحَصانِ
حَلَفْتُ بربِّ مكّةَ والمُصلّى ... وبالتّوراةِ أحلفُ والقرانِ
لأنتَ زيادةٌ في آلِ حربٍ ... أحبُّ إليَّ منْ وُسطى بَناني
سُررتُ بقُربهِ وفرحتُ لمّا ... أتاني اللهُ منه بالبَيانِ
وقلتُ لهُ أخو ثقةٍ وعَمٌّ ... بعونِ اللهِ في هذا الزمانِ
كذاكَ أراكَ والأهواءُ شتّى ... فما أدري بغيبٍ ما تراني

فرضي زياد، وكتب إلى معاوية بذلك، فلما دخل عليه ابن الحكم وأنشده ماقال، تبسّم معاوية وقال: قبّح الله زياداً ما أجهله، والله لما قلت له أخيراً حيث تقول: (لأنت زيادةٌ في آل حرب) شرٌّ من القول الأول، ولكنك خدعته فجازت خديعتك عليه.

وأنا أشك في أنّ زياداً لم يفهم معنى قوله، وربما يكون البيت مضافاً أو أن تكون الأبيات كلها مضافة، إذ لا يعقل أن يكون زياد غبياً إلى هذه الدرجة، وربما رويت الأبيات للنكتة.

ومع هذا فإننا نلْحظ أيضاً في هجائه ومديحه معاني غير إسلامية كما نجد بعض الكلمات الدارجة التي لا تدل على المؤثرات الإسلامية الحقيقية.

وربما يهجو دون غاية شخصية في نفسه، كهجائه لأخيه الحارث حين استعفى من غزو غزاة البحر، إذ استعمله معاوية ،فوجّه مكانه عبد الملك بن مروان ،فأبلى بلاء حسناً:

شَنِئْتُكَ إذ رأيتُكَ حَوْتكيّاً ... مريبَ الخُصْيتينِ منَ الترابِ
كأنّكَ قَمْلةٌ لَقِحَتْ كِشافا ... لِبَرْغوثٍ ببعرَةِ أو صُؤابِ
كفاكَ الغزوَ إذْ أحجمتَ عنه ... حديثُ السّنِ مُقْتَبَلُ الشبابِ
فلَيْتَكَ حَيْضَةٌ ذهبتْ صلالا ... ولَيْتَكَ عندَ مُنْقَطَعِ السّحابِ

ومرة هجا أخاه مروان حين اقتصّ منه ،إذ لطم مولى لأهل المدينة في ولاية أخيه :

كلّ ابن أمّ زائدٌ غير ناقصٍ وأنتَ ابن أمّ ناقصٌ غير زائدِ

وَهَبْتُ نصيبي منك يامَرْوَ كُلّه لعمرٍ وعثمانَ الطويلِ وخالدِ

هذا كل ما ورد في الروايات عن هجائه، وهذه هي المعاني التي جاء بها وأعود لأسأل: أين أثر الإسلام في شعر هذا الشاعر؟

وخلاصة ما نجد في هجائه أنه محتفظ بالفحش الذي لا يرضى عنه الدين، وأنه لا يعدو المباهاة بالشرف والأصل والانتماء القبلي، ومعاني أغلبها ذو طابع جاهلي، أخذ أبعاده الحقيقية في ذلك العمر على أيدي الأخطل وجرير والفرزدق بصورة خاصة،وسائر شعراء ذلك العصر.

ولا نكاد نلحظ أي تأثر إسلامي، ذلك أن الموضوع مرفوض أصلاً في الإسلام وخاصة بعد أن مرت تلك الحقبة الطويلة على انتصار الإسلام واستقرار المسلمين، ولكن عصر الأمويين كان قد فجّر كل التناقضات التي استطاع الإسلام إيقافها عند حدها في عصر الرسول وخلفائه، فعاد الناس إلى ما كانوا عليه، وعاد الصراع القبلي يؤجج نار الهجاء.

إن المكانة الاجتماعية والمادية التي تمتع بها شاعرنا ابن الحكم أتاحت له المجال ،وفتحت أوسع أبوابه أمامه، كي يقصف ويلهو ويسكر ويخرج للصيد، ولكن أبياته التي قالها في الغزل أو الخمر لا تتعدى ستة أبيات، ثلاثة قالها في وصف جارية أخيه مروان، وكان مولعاً بها، وهي قوله:

لَعَمْرُ أبي شنباءَ إنّي بِذِكْرِها وإنْ شَحَطَت دارٌ بها لحقيقُ

وإنّي لها، لاينزِعُ اللهُ مالها عليَّ وإنْ لمْ تَرْعَهُ لصديقُ

ولمّا ذكرتُ الوصلَ قالت وأعْرَضَتْ متى أنتَ عنْ هذا الحديثِ مُفيقُ

إننا إذا استثنينا كلمة (الله) فلا نرى شيئاً له علاقة بالمؤثرات الإسلامية ،بل إن الأسوء من هذا أنه يحلف بأبي شنباء، وكأنه جاهلي يحلف بوالد الجارية.

ثم إنه ي اللغة والصورة ينحو منحى جاهلياً، فكلماته وطريقة تعبيره عن ولعه بهذه الجارية لا يختلف فيهما عن أي شاعر قبل الإسلام.

وإذا انتقلنا إلى أبياته التي يصف فيها الخمر: (رواها الجاحظ في البيان والتبيين) منها:

وكأسٌ ترى بينَ الإناءِ وبينها قذى العينِ قدْ نازعت أمّ أبانِ

ترى شاربيْها حين يعتقبانها يميلانِ أحياناً ويعتدلانِ

فما ظنُّ ذا الواشي بأبيضَ ماجدٍ وبدّاءَ خودٍ حين يلتقيانِ

فإننا لانكاد نقع على معنى جديد، بل إن هذا الموضوع جاهلي، والمعاني والألفاظ تقليدية وقديمة وليست لها أية علاقة بالمؤثرات الإسلامية.

لم أقع في باب الرثاء في شعر ابن الحكم على غير بيتين رثى فيهما قتلى يوم الجمل من قريش، وقد مرّ ذكرهما،وأبيات ثلاثة رثى فيهما الحسين بن علي، وقد مرّ ذكرهما، ولم أجد في تلك الأبيات معنى جديداً، وإن كنا نحظى في هذه الأبيات ببعض الألفاظ والاستخدامات الإسلامية (أمير المؤمنين- رسول الله.).

هذه هي الصورة العامة لحياة شاعرنا عبد الرحمن بن الحكم، عرضنا لها بإيجاز شديد وتلك هي أهم موضوعات شعره وقفنا عندها في هذه المقالة المكثفة، فنرجو أن نكون قد وفينا بشيء من حق هذا الشاعر.

المصادر والمراجع

١ــ الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني – طبع دار الكتب المصرية
٢ــ البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ تحقيق عبد السلام محمد هارون طبع دار الفكر – بيروت – لبنان – الطبعة الرابعة .
٣ــ تاريخ آداب اللغة العربية: جورجي زيدان ز طبع دار الهلال .
٤ــ تاريخ الرسل والملوك: (تاريخ الطبري) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم – طبع دار المعارف بمصر – الطبعة الثانية .
٥ــ الحيوان: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ – تحقيق عبد السلام محمد هارون – طبع المجمع العلمي العربي الإسلامي – بيروت – لبنان الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م .
٦ــ ديوان الحماسة لأبي تمام، بشرح التبريزي – عناية محمد عبد القادر سعيد الرافعي – طبع مطبعة السعادة، مصر – ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ م .
٧ــ ديوان الحماسة لأبي تمام الطائي، بشرح المرزوقي، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون . طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر – الطبعة الثانية ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م .
٨ــ العقد الفريد: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي – تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، منشورات دار الكتاب العربي بيروت، لبنان – ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .
٩ــ فوات الوفيات – محمد بن شاكر الكتبي – مصر ١٢٩٩ هـ .
١٠ــ الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد ز طبع مكتبة المعارف – بيروت، لبنان .
١١ــ لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري المعروف بابن منظور – طبعة بولاق .
١٢ــ نسب قريش: أبو عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيري تحقيق ١ . ليفي بروفنسال طبع دار المعارف بمصر – الطبعة الثانية .

البعد التراثي في شعر «نزار قباني»

د. لطفية إبراهيم برهم (*)

الملخص:

يحاول هذا البحث الكشف عن علاقة الشاعر «نزار قباني» بالتراث في الأعمال السياسية الكاملة المجموعة في المجلدين الثالث والسادس، عبر ثلاثة محاور رئيسة هي: بنيان الفحولة والرفض؛ رفض الموروث المحدد بالزمن لا بالفاعلية الحيوية والحضور الفعال، كأنه معيار محدد ومقياس ثابت، يحاول الشاعر القفز عليه ونقضه؛ لتحقيق فرادته وتميزه، بنيان الفحولة والقبول؛ قبول التراث بوصفه تصوراً ذهنياً متنامياً، ذا فضاءات متعددة متجردة من أسر اللحظة الزمنية، مرتبطة بحركة التطور الحضاري، بنيان الفحولة ومساءلة العصر، ونقد الواقع المعاصر، ونقضه على مستوى البنية الفكرية، انطلاقاً من القيم التراثية الإيجابية .

(*) قسم اللغة العربية ـ جامعة تشرين.

مقدمة

تَظْهرُ الدلالة اللغوية للجذر اللغوي لفحول الشعر أو العلم في الفائقين فيه[١] وفيمَنْ عارض شاعراً فغلبه...، والفحول: الرواة[٢]، وهو مفهوم يحيل على ارتباط مصطلح الفحل بالطبقة (طبقات فحول الشعراء)، والتفرد والتعالي، كما يحيل على ارتباط المصطلح بتوظيف اللغة توظيفاً جمالياً يبتعد بها عن دلالاتها المعجمية إلى دلالات جديدة تولدها العلاقات التي تجمع بين المفردات في النص الشعري .

في بحثنا هذا لن يعيدنا مصطلح الفحولة إلى ثنائية (المذكر والمؤنث) في الثقافة العربية، ولن نتعامل معه بوصفه قيمة إبداعية؛ لذا لن تصير اللغة فحولة، ولن تصير قمة الإبداع فحولة، ولن تكون الذاكرة اللغوية ذاكرة فحولة، ولن نبحث عن الخصائص الفحولية المتعالية التي لا تكتمل إلا بإلغاء الآخر، وإعلاء وحدانية الذات، وهذا هو الوجه الآخر لصورة الفحل والنموذج الفحولي الشعري، بل سنسلط الضوء على الحقول الفكرية: البلاغة، والكتابة، والنشاطات الشعرية، والتاريخ، والعلم، غير معزولة عن سياقاتها، كما وردت في شعر «نزار قباني»، الذي وضع خطاب الفحولة بوصفه بنيان الفحولة، كما ورثاه عن السلف، وكما أعادت بناءه المنظومات الأصولية في إنكارها الحداثة بموضع التحدي والمساءلة، معنياً في ذلك كله بسؤال العقل والفكر، متجاوزاً التنديد بهذه الصروح العتيدة والقلاع التي هي غير مرئية إلى النظر في كيفية بنائها للوعي بالمسلمات التي تنبني عليها[٣]، محاولاً بجرأة مبدع متميز مواجهة الواقع العربي، ونقض النظام الشعري الفحولي، والقيم الفحولية، التي تعزز من موقع الذات، وتقوم على إنكار الآخر ونفيه، وتتأسس على الطمع والكذب اللذين هما أساس شعر المدح؛ وبذلك يكون هذا البحث بحثاً مفيداً وسؤالاً عن علاقة «نزار قباني» ببنيان الفحولة، وتحولها من مسار إلى مسار آخر في شعره السياسي تحولاً يبرز القصيدة النزارية شاهداً على العصر الذي يعيش فيه الشاعر؛ والمجتمع الذي يعيش فيه، وهو شاهد آخر يدل على أن الشاعر يمد جذوره في أرض بلاده، ويغمس قلمه في أمراضها، ويُعْمِل مِبْضعه في آفاتها، من ذلك حديثه عن سقوط الفكر في النفاق السياسي، وفضح التزلف والخنوع لدى فئة من الكتاب الجبناء الذين باعوا أنفسهم، هذه الصيحة التي يدين بها «نزار» النفاق والتكسب

---

(١) ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية أخرجه: إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، وأشرف على طبعه: عبد السلام هارون، المكتبة العلمية، طهران، م٢، مادة: (فحل) .

(٢) ينظر: لسان العرب المحيط، للعلامة: ابن منظور، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، م٢، مادة: (فحل) .

(٣) ينظر: د. رجاء بن سلامة. بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث. (دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م) ٩ / ١٠ .

والتزلف تضاف إلى صيحاته الكثيرة في تعرية المجتمع العربي، فتجعل منه شاعراً في طليعة الشعراء الرافضين، الثائرين، إنه يقتحم الواقع ولا يخشى نبشه وتجريحه وتعرية فضائحه؛ وبذلك شارك في خلق الأدب الثوري المناضل، الذي عدّ طليعة إنتاجنا الحديث الذي لا تنفصل فيه الهموم الفنية في وجدان الأديب عن هموم الشعب والمجتمع؛ إذ إن قراءة أولية للأعمال السياسية الكاملة للشاعر تظهر لنا عنوانين متمايزين، يتحدد أولهما برفض الموروث سواء أكان هذا الرفض مباشراً أم غير مباشر، ويتحدد ثانيهما بقبول هذا الموروث: التراث ومساءلة العصر .

بنيان الفحولة والرفض :

إن وعي الشاعر أدّى إلى نفاذ رؤيته، التي اخترقت الموروث العام؛ لتصل الماضي بالحاضر معرفياً، لكن الوصل لا يتحصّل، بل يقع في الانقطاع فاتحاً السياق على رفض الموروث المتمثّل في قصيـــدة (الوصيّة) بـــ(صندوق أبي)، هذا الصندوق المغلق على محتويات فقدت قيمتها، وافتقدت فاعليتها؛ لتعطّل التاريخ، وتجمّده؛ وبذلك يلجم هذا الصندوق التاريخية، أو يلغيها، مجمّداً الموروث في داخله حسب الرؤية النزارية :

أفتح صندوق أبي..
فلا أرى..
إلاّ دراويشَ ومولويهْ
وقصة الزير على حصانه
وعاطلين يشربون القهوة التركيّهْ
أسحب سيفي غاضباً
وأقتل المعلقاتِ العشرَ.. والألفيهْ
وأقتل الكهوف، والدفوف
والأضرحة الغبيهْ.. (١) .

ففتح الموروث يكشف غثاثته أمام العين الشاعرة، البصيرة، الخبيرة، فكانت شاهدة على سقوط الموروث: شعراً، ونثراً، وبلاغة، ونحواً، الأمر الذي حتم على الشاعر رفض الوصية، وبيع الموروث في المزاد، معلناً غضبه؛ وثورته، قاطعاً الرؤوس بقتل إنتاجها قطعاً فكرياً، يقابله تأسيسٌ أو ولادةٌ لرؤوس جديدة، أو بالأحرى ولادة تفكير جديد، فالقتل هنا قتل مجازي طال بنية فكرية عربية، لم تنتج معرفة، تفيد إنسان هذا العصر، يقول الشاعر بعد فتح تاريخ أبيه، وأيامه :

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة. (بيروت: لبنان: منشورات نزار قباني، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣) م٣ /٢٥٠، وينظر: م٣ / ٣٠٤ / ٣٩٨ / ٣٩٩ .

أبحث عن معرفة تنفعني

أبحث عن كتابة تخصّ هذا العصر.. أو تخصّني

فلا أرى حولي سوى رمل.. وجاهلية[1] .

هذا الوعي أدّى إلى الرفض؛ رفض كل ما يمتّ بصلة إلى الموروث شكلاً ومضموناً، فاتحاً سياق البحث على طرح إشكالية تتحدد معالمها بتحديد علاقة «نزار» بالتراث، هل يرفضه الشاعر رفضاً قاطعاً أم إنه يترك صلة وصل بينه وبين هذا التراث ؟، وهل يرفض الشاعر الموروث لمجرد الرفض أم إنه يرفضه؛ لأنه لم يعد يمتلك فاعلية اتجاه القضايا المعاصرة ؟، هل يرفض «نزار» جزءاً من الموروث، ويقبل جزءاً آخر يسهم في بناء مملكته الشعرية ؟ .

الموروث والرفض المباشر:

تدور تحت هذا العنوان الشواهد الشعرية التي يظهر فيها الرفض بدالّه، مسنداً إلى الذات الشاعرة، متعدياً إلى مفعولات متعددة، مؤسساً شبكة دلالية رفضية تمسّ بنية الذهنية العربية شكلاً ومضموناً: الثوب، والعلم، والأدب الرسمي والشفوي.. .، وتنتمي إلى حقول دلالية متباعدة، تظهر تنوع الموروث، وتمايزه إلى درجة التناقض؛ وبذلك لا يتحدد الموروث بهوية التشابه والتآلف، بل يتحدد بهوية المتعدد، المتباين، ووحدة المختلف الكثير، الذي يرفضه الشاعر بقوله:

أرفض ميراث أبي.

وأرفض الثوب الذي ألبسني

وأرفض العلم الذي علّمني

وكلّ ما أورثني من عقد جنسيّة

أرفض (ألف ليلة) ..

والقمقم العجيب والمارد، والسجادة السحريةْ

أرفض سيف الدولة المغرورَ.. والقصائد الذليلة الغبيّةْ..

أحرق رسم أسرتي.. أحرق أبجديتي..

ومن فلسطين، ومن صمودها

من طلقات النار في جرودها

من قمحها المغموس بالدمع، ومن ورودها

أصنع أبجديّةْ.. .[2].

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٣ / ٢٥١ / .

(٢) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٣ / ٢٥٢ / .

الرفض مقرون بالولادة عبر أسطورة الموت والانبعاث متجلية في احتراق طائر الفينيق عندما يدركه الهرم؛ ليتجدد، وبتجدده في سياق القصيدة نتوقف عند الفنّ الأصيل للشاعر، الذي يقيم جسراً فوق الهوة الكبيرة التي تصل الغد بالماضي، وتتجاوز الحاضر؛ لتحدث قطعاً؛ وبذلك تحقق الأسطورة الفينيقية هدفين، أولهما إنساني؛ إذ يرمز الطائر إلى موقف الشاعر من الموروث، فهو وإن ورثه عن آبائه حرّ في قبوله أو رفضه، وقد رفضه الشاعر بحرق رسم الأسرة والأبجدية، والآخر كوني؛ إذ ترمز النار إلى النفق الذي يمتدّ بين الحياة والموت، وهي الوسيلة إلى البطولة والفداء والطريق إلى الخلود بصنع أبجدية أصيلة خاصة بالشاعر أبدعها انطلاقاً من واقعه الذي عاش فيه، فالفينيق هنا إبداع جديد لأبجدية جديدة تخط حضارة جديدة يسعى الشاعر إلى تأسيسها بعيداً عن أسرته التي أحرق رسمها؛ أبجدية تسهم في قراءة قضايانا المعاصرة لحلّ مشكلاتها؛ وبذلك يتم الفصل/ الوصل بين الشاعر وحضارته من جهة، والشاعر وتجربته الشخصية وعمله الشعري من جهة أخرى .

ويتمدد رفض البنية الذهنية العربية في قصائد أخرى خطياً من دون أن يضيف تطوراً دلالياً؛ لأنه يدور حول المحور الدلالي العام للرفض في الرؤية النزارية السابقة، وإن كانت هناك مدلولات إضافية فإنها ــ برأينا ــ غير محورية؛ لأنها تجسد يأس الشاعر من فاعلية رفضه، ومن تبلد إحساس المتلقي بضمير الجمع، الذي يقحمه الشاعر في النص الشعري بتوجيه الخطاب إليه بضمير الخطاب: الكاف، الذي يفترض وجود المخاطب: القارئ، أو السامع، الذي حدّه الشاعر بالصمت؛ لأنه ختم الحوار بعد الرفض مباشرة بصيغة المضارع الذي يدلّ على الحال والاستقبال انطلاقاً من الماضي، يقول الشاعر:

أرفضكم جميعَكم
وأختِم الحوار
لم يبق عندي لغة
أضرمت في معاجمي
وفي ثيابي النارْ..(١).

ويقول في قصيدة بعنوان (التصوير في الزمان الرمادي):

أحاول أن أتبرأ من مفرداتي
ومن لعنة المبتدا.. والخبرْ.. (٢) .

هذا الرفض المؤكد تأكيداً معنوياً بعد نفاد اللغة، وإضرام النار في معاجم الشاعر وثيابه لم يأت من دون مقدمات، بل سبقته محاولات عديدة؛ لإنقاذ المتلقين مما تراه الذات الشاعرة

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٣ / ٣٠٣ / .

(٢) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، (بيروت: لبنان: منشورات نزار قباني، الطبعة الثانية، كانون الثاني (يناير ١٩٩٩ م)، م٦ / ٣٤٤ / .

سلبيات يجب تجاوزها: دبق التاريخ، رزنامة الأقدار بدلالتها على الزمن الدائري المكرور، (قفا نبك) بإحالتها على عمود الشعر العربي، الذي سيطر على الشعراء مدّة طويلة من الزمن، يقول الشاعر:

أرفضكم..
أرفضكم..
...
حاولت أن أدق في جلودكم مسمارْ
يئست من جلودكم
يئست من أظافري
يئست من سماكة الجدارْ.. .[1].

يجسد هذا المقطع عدم فاعلية كلّ من المبدع والمتلقي؛ لتحول جلود المتلقين، التي يُفتَرضُ أن تكون مرهفة الحساسية، إلى جماد لا روح فيه، ولضعف أظافر الشاعر التي لم تعد قادرة على اختراق سماكة الجدار؛ إذ سيطرت صورة اليأس بدلالاتها الجزئية، التي عمّقت الدلالة العامة، التي يرغب الشاعر في تصويرها؛ وبذلك لم يعد للقيم المعنوية وجود في زمننا، فجلودنا ميتة الإحساس، وأرواحنا تشكو من الإفلاس، وأيامنا على مرّ الزمان تدور في حلقة مفرغة من الإنتاج؛ لأنها مهدورة بين ثلاثة أقانيم: الزار، والشطرنج، والنعاس، فهل نحن حقاً خير أمة أخرجت للناس؟ سؤال ينطوي على جوابه، ويدخلنا في دائرة الشكّ في هويتنا؟، يقول الشاعر في قصيدة بعنوان (هوامش.. على دفتر النكسة):

جلودنا ميّتة الإحساسْ
أرواحنا تشكو من الإفلاسْ
أيامنا تدور بين الزارِ..
والشطرنجِ..
والنعاسْ..
هل (نحن خير أمة قد أخرجت للناسْ)؟[2].

واللافت للنظر أن الرفض لم يقتصر على الموروث، بل نراه سمة مميزة حاضرة، تسم شخصية «نزار»، الذي يؤكد رفضه لزمانه وعصره تأكيداً يفتح السياق على عدم الرضا، وعدم الانسجام؛ ليكون الرفض بؤرة دلالية لولادة جديدة، يقول الشاعر:

(١) المصدر السابق، م٣ / ٣٠٧ / ٣٠٨ / .

(٢) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٣ / ٨٦ / .

إنني رافض زماني وعصري
ومن الرفض، تولد الأشياء(١).

فالرفض غير محدد بالموروث، بل هو رفض مطلق؛ رفض لحضارة عصر من أجل ولادة عصر جديد وحضارة جديدة؛ وبذلك تنبئ ثنائية (الرفض والولادة) بولادة زمان وعصر جديدين، يسعى الشاعر إلى بنائهما، لعل الأشياء المولودة الجديدة تسم زماناً وعصراً جديدين لا يميزان المرحلة بقدر ما يميزان إبداع الشاعر الذي أبدعهما؛ ليكون إبداعاً مختلفاً يحمل رؤية «نزار» للعالم وموقفه منه .

ــ الموروث والرفض غير المباشر:

قد لا يحضر الرفض بدواله، لكنه يحضر بمدلولاته مكثّفاً تقويض البنية الذهنية العربية فكرياً، ومعرفياً، وعقائدياً، وتراثياً، وهي مستويات نقف عندها في قصيدة (خبز.. وحشيش.. وقمر)(٢)، في قول الشاعر:

في بلادي.. حيث يبكي الأغبياءْ
ويموتون بكاءْ
كلّما طالعهم وجه الهلالِ
ويزيدون بكاءْ
كلّما حركهم عود ذليل.. و«ليالي»
ذلك الموتُ الذي ندعوه في الشرق «ليالي».. وغناءْ
في بلادي في بلاد البسطاءْ
حيث نجترّ التواشيح الطويلهْ
ذلك السُّل الذي يفتك بالشرق.. التواشيح الطويلهْ
شرقنا المجترّ تاريخاً وأحلاماً كسولهْ
وخرافات خوالي..
شرقنا الباحث عن كل بطولهْ
في أبي زيد الهلالي.. (٣).

فعملية اجترار التواشيح الطويلة: التاريخ، الأحلام الكسولة، الخرافات الخوالي، تفرغ الإنسان من إنسانيته، ومن ضرورة التقدم والرقي الحضاري؛ الشرط اللازم للحياة الحرّة الكريمة؛ الشرط غير المتحقق، والمعادل الموضوعي لبحث شرقنا عن كل بطولة في أبي

---

(١) المصدر السابق، م٣ / ٤١٢ / .
(٢) ينظر: المصدر السابق، م٣ / ١٥ ــ ٢٤ / .
(٣) ينظر: نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٣ / ٢٤ / .

زيد الهلالي، لافتقاد البطولات؛ وبذلك يسلط الشاعر الضوء على الواقع؛ ليبرز سلبياته، فنعي أنفسنا، وواقعنا؛ لنتجاوزها .

وقد يأتي الرفض بأسلوب التمني؛ لينفتح على رغبة حقيقية في توقف الصحراء عن تفريخ ملايين الشعراء؛ لتحرير الشعب من سيف الكلمات، التي ما زلنا نأكل أليافها منذ القرن السابع: شعراً، ومواعظ، ومعروف الإسكافي، وأخبار الندماء، ونكات جحا، وقصة داحس والغبراء، وكأن الزمن توقف عند ذلك القرن؛ ليعطّل التاريخ، ويجمّده؛ وبذلك يلجم الرفض في هذا السياق التاريخية ويلغيها[1]،منفتحاً على رغبة الذات الشاعرة في ختم سوق عكاظ بالشمع الأحمر، وشنق كل بياطرة الألفاظ؛ لأننا ما زلنا منذ ولادتنا تسحقنا عجلات الألفاظ، بما في عملية السحق من ألم ومعاناة وقهر[2]، وتأتي عمليتا الجلد والذبح في أسلوب الشرط غير الجازم في قول الشاعر:

لو أُعطى السلطة في وطني
لقلعت نهار الجمعة أسنان الخطباء
وقطعت أصابع مَنْ صبغوا بالكِلْمة أحذية الخلفاءْ..
وجلدت الهمزة في لغتي..
وجلدت الياءْ..
وذبحت (السين).. و(سوف)..
و(تاء التأنيث) البلهاءْ..
والزُخرُف.. والخطّ الكوفيّ..
وكلّ ألاعيب البلغاءْ
وكنست غبار فصاحتنا
وجميع قصائدنا العصماءْ..
يابلدي..
كيف تموت الخيل
ولا يبقى إلاّ الشعراءْ؟[3].

لتؤكدا أن الجلد يطال ما يقع بينهما ــ بين الهمزة والياء ــ؛ أي إنه يطال الأبجدية العربية كلها، إضافة إلى ذبح ظاهرة التسويف التي تفرغ الإنسان من قيمته؛ أي من العمل؛ لأنها تؤجله في دائرتها إلى غد لا يجيء، أما تاء التأنيث البلهاء فإن وضعها بين قوسين يحصرها، ويحدّ من فاعليتها، خصوصاً أن الشاعر وصفها بالبلهاء، وهي التي ضعف عقلها، وغلبت

(١) ينظر: المصدر السابق، م٣ / ٢١٧ ــ ٢١٩ / .
(٢) ينظر: المصدر السابق، م٣ / ٢٢٠ / .
(٣) المصدر السابق، م٣ / ٢٢١ / ٢٢٢ / .

عليها الغفلة، وتمدد الذبح ليشمل الزخرف، والخطّ الكوفيّ، وكل ألاعيب البلغاء في الموروث العربي شعراً ونثراً، ويأتي التساؤل في نهاية المقطع منطوياً على الجواب، علماً أن الرفض في هذا السياق لا يخرج على رؤية الشاعر في الأمثلة السابقة .

ويأتي الرفض مضمراً بأسلوب آخر، من ذلك اقترانه بأسلوب التحذير، الذي أتى بصيغة (إياك) المكررة مرتين؛ إذ إن ما يأتي بعد هذه الصيغة ينصبّ على الموروث: كتابات أدبية، علمية، خطابات كلها أضغاث أحلام ووصلات طرب، وأدوات حرب، وقبائل عربية: مازن، وائل، تغلب، وهي قبائل ليس لها اسم في معاجم الأقوام؛ أي ليس لها أبجدية، وليس لها وجود في خريطة الحضارة، الأمر الذي يستوجب عدم وجود امتداداتها في الوقت الحاضر، يقول الشاعر في قصيدة بعنوان (السمفونية الجنوبية الخامسة):

يا أيها السيف الذي يلمع بين التبغ والقصبْ
يا أيها المهر الذي يصهل في برية الغضبْ
إياك أن تقرأ حرفاً من كتابات العربْ
فحربهم إشاعةٌ..
وسيفهم خشبْ..
إياك أن تسمع حرفاً من خطابات العربْ
فكلها نحو.. وصرفٌ.. وأدبْ
وكلها أضغاث أحلام، ووصلات طرب
لا تستغث بمازن، أو وائل، أو تغلب
فليس في معاجم الأقوام
قوم إسمهمْ عربْ !![1].

لذا اتخذت الذات الشاعرة قرارها بنفض غبارها عنها، وغسل وجهها بماء المطر؛ لتحاول الاستقالة، ووداع القبائل العربية: قريش، كليب، مضر[2]، كما اتخذت قراراً بقطع صلة الرحم؛ بقطع صلتها مع الموروث في قول الشاعر:

سامحونا..
إن قطعنا صلة الرحم التي تربطنا..
سامحونا إن فعلنا[3].

فقطع صلة الرحم رفض مضمر للموروث، يحيل فيما يحيل على مدلول مناقض للتراث الديني الذي يحضّ على صلة الرحم،مستحضراً دلالة الحديث الشريف التي تدور حول زيادة

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٦ / ٧٥ / .
(٢) ينظر: المصدر السابق، م٦ / ٣٤٥ / .
(٣) المصدر السابق، م٦ / ٣٠٠ / .

الرزق والعمر بصلة الرحم، الأمر الذي يدفعنا إلى القول: إن أسلوب الشرط الذي جاءت جملته بصيغة الماضي قد سبقه جوابه بصيغة (فاعل) التي تفيد المشاركة بين الذات الشاعرة من جهة، و(نا) الدالة على الفاعلين من جهة أخرى، وكأن لحظة القطع أو الانقطاع هذه لحظة بدء، أو إضافة معرفية، وهي لحظة لازمة لكل إبداع، له خصوصيته التي تميّزه؛ وبذلك يكون الانقطاع انقطاعاً معرفياً؛ لإضافة معرفية جديدة تحمل رؤية الشاعر.

ويأتي قتل الآباء معادلاً موضوعياً لرفض الموروث، وخطوة أولى تلتها خطوة ثانية تجسدت بالشك في الموروث الشعبي الشفوي (روايات أبي زيد الهلالي، شخصية الزير، عنترة ..)، وفي نصوص الشعر والنثر، وهو شك يستحضر الشك المستقر في كتاب (في الأدب الجاهلي) لـ«طه حسين» بطبعته الأولى؛ ليضيف شكاً جديداً في أيام العرب (حديث السيف والرمح، وفي (كان) و(كنا) ..، وتاريخ (ابن خلدون)، هذا الشك، الذي يفتح السياق على تساؤلات، وعلامات استفهام تنتظر إجاباتها:

سامحونا..
إن قتلنا مرّة آباءنا..
وشككنا في روايات أبي زيد الهلالي
وفي شخصية الزير.. وفي عنترة..
سامحونا إن شككنا..
في نصوص الشعر والنثر التي نحفظُها
وحديثِ السيف.. والرمح.. وفي (كان) و (كنا) ..
إن تاريخ ابن خلدونَ اختلاق
فاعذرونا..
إن نسينا ما قرأنا.. .[1]

ويقول الشاعر في قصيدة بعنوان (هوامش على دفتر الهزيمة ١٩٩١) .

مات ابن خلدونَ الذي نعرفه
وأصبح التاريخ في أعماقنا
إشارة استفهام !![2].

هذا الشك دالّ لا يتجسد مدلوله بالهروب من القبائل العربية: صخر، أوس، مناف، كليب، بل يتجسد بالهروب من امتدادات هذه القبائل في الوقت الحاضر، متمثلة بالدول العربية، التي جعلتنا نؤكد أن تاريخ «ابن خلدون» كذب وافتراء، وأن موروثنا الذي يتحدد بالزمن لا

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٦ / ٣٠٢ / ٣٠٣ / .
(٢) المصدر السابق، م٦ / ٥١٣ / .

بالفاعلية الحيوية والحضور، ليس سوى إشاعة، وكأن التاريخ لم ينجب أحفاداً، فاعذرونا إن نسينا ما قرأنا؛ لأن النسيان قطع أو انقطاع عن الماضي؛ عن معرفة قديمة؛ لإنتاج معرفة جديدة، وهو مدلول تمدد خطياً في مواضع متعددة في المجلد السادس من الأعمال السياسية، وخصوصاً في قصيدة بعنوان (قراءة ثانية لمقدمة ابن خلدون) [(١)]، وهو مدلول يفقد الخصوصية، ويؤكد الذوبان في بؤرة معرفية راكدة، تحيلنا على عدم تقدمنا، أو تطورنا عبر قرون متتابعة، وهذه دلالة كثفتها صحف بلدان الشرق الأوسط التي لم تختلف أخبارها في القرن الأول عن الأخبار في القرن العاشر، فالأخبار هي الأخبار، والأخبار تكون عن، وهذا يعني أن ما يلي (عن) لم يتقدم، ولم يتطور يقول الشاعر:

أشري صُحُفاً من بلدان الشرق الأوسطِ
لا أتحمس كي أفتحها
فالأخبار هي الأخبارْ
في القرن الأول.. أو في القرن العاشرِ..
الأخبار هي الأخبارْ.. [(٢)].

فنحن نعيش في تلك القرون لم نتجاوزها، مع أن الحياة تجاوزتها وتجاوزتنا، فنصوصنا لا تحمل هويتنا؛ لأنها منقولة عن الموروث، لا جدّة فيها ولا إبداع، يقول الشاعر:

نصوصنا منقولةٌ
أصواتنا،
تخرج من حناجر الأجدادْ.. [(٣)]

وكأن هذا التاريخ لم ينجب أحفاداً، بل يكرر نفسه عبر أجيال متتابعة، عندئذ طفت على البنية اللغوية أمنية حرق التاريخ مجسدة ثورة الشاعر، ورفضه؛ لأن حرق أكاذيب التاريخ ينتج ولادة حقائق تاريخية سعى الشاعر إلى كشفها؛ بإزاحة النقاب عن المسكوت عنه في الموروث العربي، يقول الشاعر في قصيدة بعنوان (مَنْ علّمني حباً.. كنت له عبداً):

مَنْ أعطاني عودِ ثقاب
حتى أحرق كلَّ أكاذيبَ التاريخ ،
كنتَ له دوماً عبداً.. [(٤)].

(١) ينظر: المصدر السابق، م٦ / ١٤١ / ٢٩٩ / ٣٧٧ ـ ٣٨٠ / ٥٥٥ / ٥٦٤ / ٥٧٦ /، م٦ /١٨٥/ .
(٢) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٦ / ١٨٥ / .
(٣) المصدر السابق، م٦ / ٥٦٣ / .
(٤) المصدر السابق، م٦ / ٢١٢ / .

هذا الرفض: النقض للموروث إنهاء عصر، هو عصر التخلف؛ لتأسيس عصر جديد من الورد والجلنار، (النقض والبناء) ثنائية تعيدنا إلى أسطورة الموت والانبعاث، متجلية بأسطورة تموز أو أدونيس، يقول الشاعر:

أحاول بالشعر..
إنهاء عصر التخلف،
حتى أؤسس عصراً جديداً
من الورد، والجُلّنارْ [١].

فمهمة الشعر مهمة خطيرة؛ مهمة إنهاء عصر التخلف الذي جمّدنا في عصر أهل الكهف، معطلاً فاعلية التاريخ والسيرورة الزمنية، يقول الشاعر:

خمسة آلاف سنهْ..
ونحن في السردابْ
ذقوننا طويلةٌ
نقودنا مجهولةٌ
عيوننا مرافئ الذبابْ.. [٢].

لتأسيس طور حضاري جديد، أو بناء عصر التقدم والتطور، فالتخلف موت، والتقدم حياة:

أحاول بالشعر..
تفجير عصر
وتغيير كون..
وإشعال نارْ.. [٣].

فالشعر لغم يفجر عصراً؛ ليستبدله بعصر آخر، ومغيّر، يمتلك القدرة على تغيير كون وإشعال نار تحرق عصراً، وكوناً؛ لينبثق من رمادها عصر وكون جديدان، والشعر يخطه شاعر موصوف بأنه رجيم لمخالفته الأعراف والأخلاق، والمثالب الكريمة، ما يعنينا هو مخالفته الأعراف، التي تثبت هويته الخاصة بوصفه خارج نسق التقاليد الشعرية المعروفة، وإلاّ لن يكون الشاعر شاعراً، يقول الشاعر:

يقال عني: شاعر رجيمْ
وإن ما أكتبه
قصائدٌ رجيمةْ..
وإنني أخالف الأعراف..

---

(١) المصدر السابق، م٦ / ٦٠٦ / .
(٢) المصدر السابق، م٦ / ٨٣ / .
(٣) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٦ / ٦٠٧ / .

والأخلاق
والمناقب الكريمةْ..[١] .

الشعر هو أن يغير الطريقة السائدة في رؤية الحياة والعالم، والتي عبر تغييرها مجازياً تنشأ صور وطاقات لتغيير العالم مادياً، من دون ذلك لا يكون الشاعر مبدعاً؛ أي يمارس التعبير عن طاقة خلاّقة وفعّالة، إنما يكون مستكتباً يقوم بوظيفة محددة. إن دور الشعر في شعريته ذاتها بوصفه خرقاً مستمراً للمعطى السائد، فالمخالفة للأعراف تجعل من الشاعر شاعراً مختلفاً، في اختلافه يكمن إبداعه المتميز من إبداع الآخرين، يقول الشاعر :

إذا أردت أن تكون شاعراً
مختلف الملامحْ..
وفاتكاً.. وجارحْ..
فاخرجْ على غرائز القطيعْ[٢] .

إن الانحياز إلى الحرية الكاملة يكمن في هذا الخرق، الذي يؤدي إلى اختلاف الشاعر؛ أي فرادته، وهنا تكمن فاعليته وفاعلية الشعر؛ وبذلك يكون هذا الاختلاف الخلاق معادلاً للإبداع، ويستوجب مَنْ يقدّره، والمقدّر مضمر؛ لأن الشاعر رسم بلاداً تكافئه على إبداعه، تكافئه إن حرق ثيابه؛ شكله محتفظاً بجوهر الإبداع، أو روحه، وكأن الشاعر يحاول بالرسم تعويض ما ينقصه، ولاسيّما إذا فاض نهر جنونه؛ إبداعه المختلف[٣]، يقول الشاعر:

أحاول منذ البدايات،
أن لا أكون شبيهاً بأي أحدْ..
رفضت الكلام المعلّب دوماً
رفضت عبادة أي وثن..
أحاول إحراق كل النصوص التي أرتديها
فبعض القصائد قبر
وبعض اللغات كفن.. [٤].

الشاعر واعٍ منذ البدايات بتحقيق التميز، والتفرد؛ كي لا يكون شبيهاً بأي أحد إبداعياً، لقد رفض كل القيود التي تشده إلى الماضي الموروث: الكلام المعلّب، عبادة أي وثن، فهو يسعى إلى تحطيم هذه الأوثان، وتجاوز أعرافها وتقاليدها الإبداعية؛ لأن الثورة تولد من الرفض، محاولاً إحراق كل النصوص التي يرتديها؛ ليخلق من رمادها نصوصاً أخرى لا تشبه

(١) المصدر السابق، م٦ / ٣٢٣ / .
(٢) المصدر السابق، م٦ / ٣٤٠ / .
(٣) ينظر: المصدر السابق، م٦ / ٣٤٧ / .
(٤) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٦ / ٣١٣ / .

النصوص المحروقة، فبعض القصائد قبر: القصائد التي تسير على الأعراف والتقاليد قبر للإبداع، وبعض اللغات كفن، موت، صمت، لا تعبر عن مبدعها .

فالشاعر متمرد، رافض، لم يتتلمذ على فلسفة الشعرية العربية، أو أبجدية الحكمة العربية؛ لأنه شاعر مُنْبَتٌ عما سبقه معرفياً: منبت عن أصوله، وسلالته الأبوية، حارقاً آباءه؛ ليولد من رمادهم إبداعه المتميز، يقول الشاعر في قصيدة بعنوان (تفرد) :

ما تتلمذت على شعر المعرّي،
ولم أقرأ تعاليم سليمانَ الحكيمِ
إنني في الشعر لا آباء لي.
فلقد ألقيت آبائي جميعاً في الجحيمِ
مَنْ هو الشاعر يا سيدتي؟
إنْ مشى فوق الصراط المستقيم(١).

فالشاعر يرفض الموروث، ويقرؤه قراءة تنفي عن جزئياته الشكلية صفة التاريخية، وتقيده بإطار محدد؛ وبذلك يتحدد الموروث بالزمن لا بالفاعلية الحيوية والحضور الفعّال، كأنه معيار محدد، ومقياس ثابت، يحاول الشاعر القفز عليه ونقضه؛ لتحقيق فرادته وتميزه.

بنيان الفحولة والقبول :

انطلاقاً من أن الشاعر الأصيل هو الشاعر الذي يفتح قلبه وعقله لتاريخه وثقافته، وهو الذي يريد الإضافة إليهما، لا الانقضاض عليهما، وهو الذي يعدّ نفسه استمراراً لمجد الشعر العربي لا ناقضاً له نجد أن شاعرنا «نزار قباني» قد سلط الضوء على الشعراء المؤثرين في تاريخ الشعرية العربية، وهم الشعراء الذين لم يكتبوا ضمن أفق الحساسية والتعبير، الذي كان سائداً، بل خرجوا عليه، وحوّروا، أو عدّلوا في الأفق، فكانوا مؤثرين؛ أي خلاّقين، يشكل كل واحد منهم عالماً خاصاً لا يقارن بغيره مقارنة أفضلية، ومن هؤلاء الشعراء «أبو تمام»؛ الشاعر المتميز، صاحب الفتوحات التعبيرية التي لا نجدها عند غيره؛ لأن شعره تعديل، أو تحوير في المبادئ التي كانت توجه الكتابة الشعرية عند أسلافه؛ هذا الشاعر حاضر، غائب: حاضر بأفقه الإبداعي المعرفي؛ لأنه فهم الشعر فهماً حقيقياً، فكان شاعراً يشعر، ويفكر، ويكتب انطلاقاً مما هو، وما هو بوصفه ذاتاً كاتبة، مغايرة بالضرورة لما كان عليه الشعراء سواء أكانوا متقدمين عليه زمنياً، أم معاصرين له، وهذا يعني أن لـــ«أبي تمام» طريقته المختلفة، المتميزة في استخدام اللغة، بهذه الطريقة أنتج «أبو تمام» كلامه الخاص المغاير من حيث إنه ينطوي على أفق من الدلالة، أو يكشف عن فضاء شعري خاص ومغاير.

---

(١) المصدر السابق نفسه، م٦ / ١٥٤ / .

أما غيابه فيتجلى بعدم حضور شاعر معاصر يمتلك اليد المغامرة، التي تسافر في المجاهيل وتبتكر، محددة رؤية شعرية معاصرة، تمثل روح العصر مخترقة أفق التعبير والحساسية السائدين، يقول الشاعر في قصيدة بعنوان (قصيدة اعتذار لأبي تمّام) :

أبا تمام.. أين تكون.. أين حديثك العطر ؟
وأين يد مغامرة تسافر في مجاهيل، وتبتكر..
أبا تمام..
أرملة قصائدنا.. وأرملة كتابتنا..
وأرملة هي الألفاظ والصور..
فلا ماء يسيل على دفاترنا..
...
أبا تمام، دار الشعر دورته
وثار اللفظ.. والقاموس..
...
ونحن هنا..
كأهل الكهف.. لا علم ولا خبر
فلا ثوّارنا ثاروا..
ولا شعراؤنا شعَروا..
أبا تمام: لا تقرأ قصائدنا..
فكلّ قصورنا ورق..
وكلّ دموعنا حجر.. [1].

أهمية الشعر، إذن، في العالم الذي يؤسسه، والرؤى التي يكشف عنها، والآفاق التي يفتحها للحساسية والفكر، فأين نحن من ذلك؟، يقول الشاعر :

أبا تمام: إن الشعر في أعماقه سفر
وإبحار إلى الآتي.. وكشف ليس يُنتظر
ولكنا.. جعلنا منه شيئاً يشبه الزفّة
وإيقاعاً نحاسياً، يدقّ كأنه القدر..
أمير الحرف.. سامحنا
فقد خنّا جميعاً مهنة الحرف
وأرهقناه بالتشطير، والتربيع، والتخميس، والوصف[1].

---

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٣ / ٣٤٩ / ٣٥٠ / .

أبا تمام: إن الناس بالكلمات قد كفروا
وبالشعراء قد كفروا ..
لماذا شعرنا العربي قد يبست مفاصله
من التكرار، واصفرت سنابله ..
وقل لي أيها الشاعرْ
لماذا الشعر ــ حين يشيخ ــ
لا يستلّ سكيناً.. وينتحر ؟؟[(٢)].

ويندرج في هذا السياق شاعر عربي عدّه «نزار» عصفور العرب، بما يحمله دالّ العصفور من مدلولات تربط بينه وبين الشاعر «المتنبي» بعنفوانه وعنفوان شعره، ومجده التليد، فأين هو متنبي العصر الحاضر؟[(٣)]، ولا ينفرد المتنبي باهتمام الشاعر، بل نجد في أعماله الشعرية السياسية قيماً شعرية متميّزة أخرى، كان لها وقعها في تاريخ الشعرية العربية، منها «مجنون عامر» و «أبو فراس الحمداني»، و«ديك الجن الحمصي»[(٤)] يقول الشاعر في قصيدة بعنوان (أبو جهل.. يشتري «فْليتْ ستريتْ» ...):

عائد إليكم..
من آخر فضاءات الحريةْ
وآخر فضاءات الجنون.
في قلبي..
شيء من أحزان أبي فراس الحمداني
وفي عينيّ..
قبس من حرائق ديك الجن الحمصي[(٥)].

وتكثّف الرؤية النزارية روح التراث؛ لأن الشيء الباقي الفعّال في أي تراث هو قيمته الروحية والإنسانية الكامنة فيه؛ أي قيمته المعنوية؛ إذ تستوقفنا في شعره فكرة مفادها أن التراث العربي شأنه شأن كل تراث حيّ، ليست له إبداعياً هوية واحدة ــ هوية التشابه والتآلف ــ، وإنما هو متنوع، متمايز، وإذا صحّ الكلام على هوية، أو وحدة في هذا المستوى فإنها هوية المتعدد، المتباين، المختلف، ووحدة التنوع الخلاّق، وفي هذا السياق يبرز احتفاء الشاعر بعلمين بارزين في تاريخ الثقافة العربية، هما «طه حسين»، و «أبو العلاء المعري»

---

(١) نزار قباني .الأعمال السياسية الكاملة، م٣ / ٣٥١ / .
(٢) المصدر السابق، م٣ / ٣٥٢ /.
(٣) ينظر: نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٦ / ٣٠٥ / .
(٤) ينظر: المصدر السابق، م٦ / ١٤٧ / .
(٥) المصدر السابق، م٦ / ٤٣١ / .

بوصفهما عملية تواصل حيوية، وخبرة إنسانية، تجسّد البعد الحضاري للأمة، والاستعداد المتجدد لتجاوز ما هو كائن إلى ما هو ممكن؛ إذ يجسد استحضار فلسفة «أبي العلاء»، واستحضار (رسالة الغفران) حاجتنا إلى الفلسفة، بوصفها أساساً مهماً في بناء أدبنا وثقافتنا العربية، يقول الشاعر في قصيدة بعنوان (حوار ثوري مع طه حسين) :

صدق الموعد الجميل.. أخيراً
يا حبيبي، ويا حبيب البيان
ما علينا إذا جلسنا بركن
وفتحنا حقائب الأحزان
وقرأنا أبا العلاء قليلاً
وقرأنا (رسالة الغفران)
أنا في حضرة العصور جميعاً
فزمان الأديب.. كل زمان..
ضوء عينيك.. أم حوار المرايا
أم هما طائران يحترقان ؟[1].

فالمعرفة بالماضي مفتوحة، تبني حاضراً، وتؤسس مستقبلاً يطمح شاعرنا إلى أن يكون أفضل من واقعنا، وفي هذا السياق يكشف اهتمام «نزار» بـــ «طه حسين» حاجتنا إلى الشكّ، والعقلانية بوصفهما المبدأين الأساسيين لـــ«طه حسين»؛ حاجتنا إلى نقض المسلمات ومساءلتها؛ وبذلك يكون التراث أفقاً معرفياً، نرتاده؛ لنتجاوزه إلى آفاق لا تحدّ:

ارمِ نظارتيك.. ما أنت أعمى
إنما نحن جوقة العميان..
أزهر البرق في أناملك الخمس
وطارت للغرب عصفورتان
إنك النهر كم سقانا كؤوساً
وكسانا بالورد والأقحوان
لم يزل ما كتبته يسكر الكون
ويجري كالشهد تحت لساني
في كتاب الأيام نوع من الرسم
وفيه التفكير بالألوان.. [2].

---

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٣ / ٤٧٣ / .

(٢) المصدر السابق، م٣ / ٤٧٤ / ٤٧٥ / .

فـ «طه حسين» بروميثيوس الذي سرق نار المعرفة من الآلهة، وسلمها إلى البشر؛ المعرفة التي جعلت الليل نهاراً، والموت حياة، إنه الخصب المعرفيّ الذي أحيا عصوراً بكتاباته التي تسكر الكون، والتي ما يزال طعمها يجري شهداً تحت ألسنة المعاصرين، فعصره عصر ذهبي، مركز، يشع نوراً ومعرفة، وعصرنا عصر ثان، هامش، لا وجود له من دون المركز أو الأصل، فهو البصير، ونحن جوقة العميان، يقول الشّاعر :

وحدك المبصر الذي كشف النفس
وأسرى في عُتْمة الوجدان
ليس صعباً لقاؤنا بإلهٍ..
بل لقاء الإنسان.. بالإنسان..
أيها الأزهري.. يا سارق النار
وكاسراً حدود الثـواني
عد إلينا.. فإن عصرك عصر
ذهبي.. ونحن عصر ثاني(١).

وهكذا نجد أن الشاعر يقرأ التراث قراءة تاريخية، وينظر إليه بوصفه تصوّراً ذهنياً متنامياً، ذا فضاءات متعددة متجردة من أسر اللحظة الزمنية، كما ينظر إلى معطيات الواقع وجزئياته في إطار الكلية؛ إذ لم تعد حركة الحقيقة مرتبطة بالعادات العامة الشائعة بقدر ارتباطها بحركة التطور الحضاري.

ــ بنيان الفحولة ومساءلة العصر:

وجدنا في الفقرة السابقة أن «نزاراً» الخلاّق يطلع من كل نبضة في الماضي، وكأنه في الوقت نفسه يغاير كلّ ما عرفه عن هذا الماضي؛ لأنه ابن العصر الذي يعيش فيه، ويمثّل روحه، وهو عصر يجسد واقعاً ينقده الشاعر، وينقضه مركزاً على المستوى الفكري، أو البنية الفكرية، التي تعكس البنية التحتية بعلاقاتها الاقتصادية والاجتماعية، لقد سقط الفكر في النفاق السياسي، فأصبح فكراً منافقاً، وأصبح الشعر شعراً مسيّساً لا يخرج على الاتجاه السياسي السائد، فهو ليس إبداعاً، ليس شعراً؛ لأنه لا يحمل رؤيا، ولا يكتنز بالمعاني، ولا يحمل قيماً فنية ترتقي به إلى الشعرية :

سقط الفكر في النفاق السياسي
وصار الأديب كالبهلوان
يتعاطى التبخير.. يحترف الرقص..
ويدعو بالنصر للسلطان..

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٣ / ٤٧٦ / .

عد إلينا.. فإنّ ما يُكتب اليومَ
صغير الرؤى.. صغير المعاني
ذُبح الشعر.. والقصيدة صارت
قينة تُشترى ككل القيان
جرّدوها من كل شيء.. وأدموا
قدميها.. باللفّ والدوران[1].

والأمثلة على شراء الشعر، بل شراء الشعراء كثيرة في شعر «نزار»، ويكفي أن نمثل لذلك بحديثه في قصيدة (السيرة الذاتية لسياف عربي) عن شراء الأصابع بالعملة الصعبة؛ شراء ديوان «بشار بن برد»، وشفاه «المتنبي»، وأناشيد «لبيد»؛ إذ إنّ ذكر هؤلاء الشعراء لا يعنيهم بقدر ما يفتح دلالة السياق على الشعراء المعاصرين، وبرصده في قصيدة (السمفونية الجنوبية الخامسة) لزمن السقوط والدمار؛ زمن التراجع الثوري، والفكري، والقومي؛ زمن الفرار الذي أصبحت فيه الكلمات غير حرة، لا تحمل رؤية مبدع، أو قيمة فكرية؛ زمن فرغت فيه المفردات من دلالاتها بوصفها الأداة الرئيسة للمبدع، واشتغلت راقصات في بلاد النفط والدولار؛ زمن له أبجديته الخاصة، المختلفة عن ألف باء اللغة العربية المألوفة :

في زمن الفرارْ..
الكلمات أصبحت يا سيدي الجنوبْ،
للبيع والإيجارْ
والمفردات يشتغلن راقصات
في بلاد النفط.. والدولار.. [2].

ويكرس «نزار» حديثه الفاضح عن المجتمع العربي المعاصر مجسداً صيرورة الحرف ضدّ الشفتين[3]، وتأتي صيغة الأمر (عد إلينا) المكررة؛ لتؤكد العودة إيقاعياً ودلالياً، ولتؤكد عظمة التراث، وقيمته الخلاّقة إبداعياً، وفكرياً مقابل خواء الحاضر الذي امتلكتنا قبضة طوفانه. «طه حسين» التراث؛ الجذر الذي أرضعنا حليب التحدي، فسرى نسغه في كياننا، فأورق هذا الكيان رفضاً لكل سلاطين الأرض، ورفضاً لعبادة الأوثان؛ لذا تأتي صيغة النهي (لا تسل عن روائع المتنبي، والشريف الرضي، أو حسان) ؛ لتؤكد غياب الشعر الأصيل عن

---

(١) المصدر السابق نفسه، م٣ / ٤٧٧ / .
(٢) نزار قباني. الأعمال الشعرية الكاملة، م٦ / ٧٦ /، وينظر: م٦ / ٢٨٠ ــ ٢٨٨ / .
(٣) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٣ / ٤٩٦ / .

زمننا[١]؛ إذ يندرج في سياق العصر الكتّاب المدجّنون الجبناء، الذين لا يخرجون على سياسة القطيع، بل قنعوا بالحياة شمساً ومرعى، يقول «نزار»:

أيها الغاضب الكبير.. تأملْ
كيف صار الكتّاب كالخرفان
قنعوا بالحياة شمساً.. ومرعى
واطمأنوا للماء والغدران
إن أقسى الأشياء للنفس ظلماً..
قلم في يد الجبان الجبان[٢].

وتأتي صفة المعدني للزمن؛ لتتمدد دلالياً، وتصف العناصر التي من المفروض أن تكون حرة، حية تتجدد بتجدد الحياة؛ لتسلبها الحياة، وتضعها في خانة الزمن المسلح؛ المسيّس على كل المستويات :

زمن السنابل المسلحة
والثقافة المسلحةْ
والديانة المسلحةْ..
فلا رغيف أشتريه..
إلاّ وأجد في داخله مسدساً
ولا وردة أقطفُها من الحقل
إلاّ وترفع سلاحها في وجهي
ولا كتاب أشتريه من المكتبةْ
إلاّ وينفجر بين أصابعي.. . [٣] .

ما يعنينا هنا زمن الثقافة المسلحة؛ هذا الزمن الذي أصبح فيه الكتاب لغماً، ينفجر بين أصابع الذات الشاعرة؛ ليعطل فاعليتها؛ وبذلك يودي بحياتها، وحياة إبداعها، ويصبح كتّابنا كتّاباً بلا أصابع؛ أي بلا إبداع، فيصبح الزمن زمناً خالياً من الإبداع؛ وبذلك ينفتح السياق على نظريتي التلقي والقراءة، فلا نجد تلقياً، ولا قراءة لإبداع حقيقي؛ لأن ما يطفو على البنية

أصابع الذات الشاعرة؛ ليعطل فاعليتها؛ وبذلك يودي بحياتها، وحياة إبداعها، ويصبح كتّابنا

شكراً.. لمَنْ يقرؤنا
في الغرفِ السريهْ
فنحن كتّاب بلا أصابعٍ
وأنبياءٌ دون أبجديهْ.. .[١].

ويحدد «نزار» هؤلاء الكتّاب الذين يُقرأ إبداعهم؛ إنهم الكتّاب الكبار الذين تنخر في عظامهم جرثومة الشجاعة؛ فرسان الكلمة في ساحة المعركة على امتداد الخريطة الرملية؛ خريطة الجهل، والتخلف، والهشاشة؛ الكتّاب الخارجون على القانون، على القطيع من الكتّاب الذين يبلعون قبل نومهم بُرْشامة القناعة، يقول الشاعر في قصيدة بعنوان (كاتبان) :

الكاتب الكبيرْ
هو الذي تنخر في عظامه
جُرْثومة الشجاعهْ
والكاتب الصغيرْ
هو الذي يبلَع قبل نومه
بُرْشامة القناعهْ.. [٢].

فرسان الكلمة أصبحت جدران المنفى الورق الذي يخطون عليه كتاباتهم؛لأنهم لا وجود لهم في وطنهم، في عصر لا معقول؛ عصر سرق فيه كلّ شيء، سرقت أدوات الكتابة، وأبجديتها: الورق الأبيض، الحرف، يقول الشاعر:

يا سيدتي :
كيف أصور هذا العصر اللامعقول ،
نسيت الوصفا .
كنت أظنّ الكِلْمة بيتي
فإذا بهِمُ.. سرقوا الباب..
وسرقوا السقفا..
سرقوا الورق الأبيض منّا ،
سرقوا الحرفا [٣].

إنه عصر القمع، والخوف، والخطر؛ عصر افتقاد المكان الذي يعني فيما يعنيه الجذر الذي يمدّ الإنسان بنسغ الأمن والاستقرار والإبداع؛ عصر مرض الشعر والفكر وموتهما:

نصف الجملة في الجبانةِ..

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٦ / ١٦٣ / .
(٢) المصدر السابق، م٦ / ١٦٤ / .
(٣) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٦ / ١٨٩ / .

نصف الفكرة في المستشفى.. .[1].

العصر الذي يؤطره صاحب الجلالة بمرسوم ينصّ على ما يلي:

يُطلب من وزارة التجارةْ

أنِ تمنع استيراد أيّما كتابْ

وتقنع التجار أن يستوردوا النِخالةْ.. .[2].

إنّ تراسل الحواس بين الوزارات، يحطّ من قدر الإنسان، فاستيراد الكتاب لم يعد من مهمات وزارة الثقافة، بل دخل في نفق وزارة التجارة، التي أقنعت التجار باستيراد النخالة بدلاً من الكتاب؛ لأن الشعب؛ القطيع يحتاج إلى علف، لا إلى غذاء عقلي وروحي يرفعه إلى مصاف الإنسانية في التقدم والرقي لدخول الحضارة من أوسع أبوابها؛ إنه عصر اللامعقول؛ زمن الكتابة بين شفاه الغول و أنياب الموت؛ لتعادل الكتابة موت كاتبها :

في هذا الزمن اللامعقولِ

أصبحنا نجلس ــ حتى نكتُبَ ــ

بين شفاه الغولْ .

ونغني.. بين عُبُوس العبد الأسودِ..

والسيفِ المسلول..

لا نعرف فِي أي اللحظاتِ

ستفصل عنا رقبتنا

وبأيّ لسان سوف نقولْ...[3].

وبعد أن كان الشعر أداة حرية وتحرر، يمتلك مبدعه ناصية اللغة، ويعيد تشكيلها من جديد وفق علاقات جديدة، تقدم صوراً شعرية متميزة، تحمل رؤية الشاعر، ورؤياه، وموقفه من العالم، نجد أن أساليب اللغة، وأركان الجملة أصبحت مصدر خوف ورعب؛ لتشير إلى تدجين المواطن، الذي أدمن الخوف في الزمن الأسود، فأصبح قول الشعر مغامرة نحو المجهول؛ مغامرة اختلطت فيها الأوراق، حتى لا يعرف اسم القاتل من المقتول:

في هذا الزمن المرعب.. صار الواحد منّا

يخشى من أدوات الأمر ،

ويخشى من لاءات النهيِ ،

ويخشى الفاعل والمفعول

في هذا الزمن الأسود..

(١) المصدر السابق، م٦ / ١٩١ /.

(٢) المصدر السابق، م٦ / ٢٠٥ / .

(٣) المصدر السابق، م٦ / ٢١٧ / .

أصبح قول الشعر مغامرة نحو المجهول
لا يُعرف فيها..
اسم القاتل.. من اسم المقتول.. [١].

وبقدر ما تكون لغة «نزار» قريبة من اللغة اليومية بقدر ما تكشف عن مفارقة ذكية، تنقل الأبعاد المعجمية للغة إلى أبعاد دلالية ترفع النص الشعري إلى الشعرية الخالصة، ناقلة الشعر من العمل الفكري ـ الخيالي إلى مجال العمل المادي الشاق، يقول «نزار»:

عندما أشرب الكأس الثالثةْ
أرسم الوطن على شكل سجن..
أقضي به عقوبة (الأشعار) الشّاقة المؤبدة.. . [٢].

هذا التراجع اللغوي هو نواة للتراجع الفكري؛ ذلك لأن العلاقة بين اللغة والفكر علاقة جدلية؛ علاقة تفتح السياق على الحديث عن الثقافة، التي تشهد غروباً أدّى إلى جهل مفاتيح القصيدة جهلاً دفع الذات الشاعرة إلى التساؤل عن كيفية الدخول إليها، ودفاترها ملأى بآلاف الثقوب؛ آلاف الانقطاعات، يقول الشاعر :

هذا هو الزمن الذي فيه الثقافةُ ،
والكتابة،
والكرامة،
والرجولة في غُروبْ
كيف الدخول إلى القصيدة يا ترى؟
ودفاتري ملأى بآلاف الثقوبْ.. [٣].

فالمثقفون مسيسون؛ لأنهم مثقفون حسب المنهج الرسمي، لا يحيدون عنه، ولا يخرجون على مبادئه وأفكاره، أما الشعراء فهم مستأجرون، ويمككنا أن نمثّل لذلك بقصيدة (آخر عصفور يخرج من غرناطة) [٤]؛ لذلك لم يعد للشعر رسالته، بل لم يعد الشعر يقرأ، فانقطعت الصلة بين الشاعر والمتلقي، ودخل الشعر في سياق الشعر السياسي، الذي فقد شعريته في مدن الملح؛ المدن التي لا تقدر قيمة الكتاب، ولا تعترف إلا بكتب مثقفي المنهج الرسمي؛ الكتب الأدبية التي أصبحت مباحث الدولة عرّابها، أما الكتب الخارجة على القانون، على ثقافة المنهج المقرر فهي الكتب التي تذبح، وتفقد صلتها بالحياة :

لا أحد يقرؤنا

---

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٦ / ٢١٨ / .
(٢) المصدر السابق، م٦ / ١٢٤ / .
(٣) المصدر السابق، م٦ / ٨٧ / .
(٤) ينظر: المصدر السابق، م٦ / ١١٠ / ١١١ / .

في مدن المِلح التي تذبح في العام
ملايينَ الكتبْ..
لا أحد يقرؤنا
في مدنٍ..
صارتْ بها مباحث الدولةِ
عرّاب الأدب.. [١] .
فأين هو الشارع العربيّ
الذي كان يبصُق ناراً ؟
ولا يعرف الفرق بين القصيدة والقنبلةْ.. [٢].

وتأتي قصيدة (اليوميات السرية لقصيدة عربية) ؛ لتحدد لنا ملامح الشاعر المعاصر: المطرب، الراقص في قوم لا يعرفون الفرق بين دقة الخصر، ودقة التعبير، إننا قوم لا نقدر الشاعر والشاعرية، ولا نفهم ماهية الشعر ولا مهمته، فإن فتح الله علينا، ورأينا شاعراً أصيلاً يفتح فوق منبر شريانه مبشراً بوردة التغيير، طالبناه بأن يسمعنا طقطوقة، تنقذنا من صحوة الضمير، وكأن مهمة الشعر عندنا تخدير العقل وتعطيل التفكير[٣] .

الشاعر إله أسطوري يرمز للحياة والموت؛ لأنه ينزف من جناحه مثل طائر الكنار من أول الليل إلى ولادة النهار، أما القصيدة العظيمة التي يبدعها فهي القصيدة التي تحترق بالنار، ومن رمادها تولد قصائد أخرى تعجّ بالحياة، شأنها شأن الفينيق الذي ينبعث من رماده حيّاً، يقول الشاعر :

إذا رأينا شاعراً
ينزف من جناحه كطائر الكنارْ
من أول الليل، إلى ولادة النهارْ
قلنا له: (ما صارْ) ..
قلنا له: (ما صارْ) ..
لا بدّ أن تموت فوق أضلُع القيثارْ
لا بدّ أن تموت يا مهيارْ
فليس في التاريخ من قصيدة عظيمةٍ
لم تحترق بالنارْ.. . [٤].

(١) نزار قباني. الأعمال السياسية الكاملة، م٦ / ١١٢ / .
(٢) المصدر السابق، م٦ / ٢٦٠ / .
(٣) ينظر: المصدر السابق، م٦ / ٢٤٧ وما بعدها / .
(٤) المصدر السابق، م٦ / ٢٤٩ / .

مما سبق نجد أن الشاعر «نزار قباني» لا يقبل التراث كلّه، ولا يرفضه كلّه؛ لا يهدمه أو ينقضه كلّه، أو يخرج عليه خروجاً تاماً، بل يهدم فكرة أو صورة محددة للتراث في ذهن المتلقي؛ وبذلك تتمثّل بينهما ــ بين الشاعر والتراث ــ علاقة من التفاعل والتجاذب تفضي إلى نتيجة مفادها أن علاقة الشاعر بالتراث علاقة استيعاب، وتفهم وإدراك واعٍ للمعنى الإنساني والتاريخي؛ أي إنها علاقة تفهم للمواقف التي لها صفة الديمومة، والمرتبطة بأحد بعدين: البعد الإنساني، والبعد التاريخي (أو الزمني) أو بالبعدين معاً؛ وبذلك يكون «نزار» جزءاً عضوياً من التراث؛ تواصلاً في المدّ الشعري العربي ويبقى كذلك حين يكون ضدياً أيضاً؛ لأنه لا يمكن لهذا التواصل أن يكون فعّالاً يغني الإبداع الشعري العربي إلا إذا كان لحظة خاصة من الممارسة الإبداعية، انقطاعاً عن كلام الشعراء الذين سبقوه؛ لأن هذا الانقطاع هو الذي يحول دون أن يصبح الشعر تقليداً؛ أي دون أن تتحول الفاعلية إلى مجرد تكرار واستعادة.

فالشعر لا ينمو إلا في نوع من الجدلية الضدية، أو التناقضية، وعلى هذا يقوم التراث الإبداعي الفعّال، وهو النصوص التي يمكن وصفها بأنها لا تستنفد؛ أي التي تكون بسبب من فعاليتها المشعّة حيّة دائماً، حاضرة دائماً في إشكالية الإبداع الفني في كل زمان ومكان، مجسدة استيعاب الشاعر للتاريخ من منظور العصر؛ لذا يمكننا أن نعدّ الشاعر موجة في بحر التراث؛ موجة متجددة، متطورة، متجاوزة، وتجاوز التراث ليس تجميداً له، وليس تجميداً لأنفسنا في حدوده، أو تجميداً للتراث في حدوده، بل هو تطوير خلّاق له؛ وبذلك يمكننا أن نحدد موقف «نزار» من التراث بأنه موقف نقدي، لا يستعبده، ولا يقدسه، بل يضعه موضع الشك والمساءلة؛ وبذلك يكون التراث الإنتاج المتصف بالحيوية، والقدرة على التواصل، والكيان المنسجم مع نفسه، الذي يمتلك القدرة على تحريك الواقع، وذلك بوصفه رصيداً مادياً وروحياً، وأفقاً معرفياً، فيه ما يوافق الواقع الذي يعيش فيه وحركيته، وفيه ما يخالفه .

المصادر والمراجع :

١ ــ ابن سلامة، د. رجاء. بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث. (دمشق ــ سورية: دار بترا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م).
٢ ــ ابن منظور. لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف: يوسف خياط (بيروت ــ لبنان: دار لسان العرب).
٣ ــ قباني، نزار. الأعمال السياسية الكاملة (بيروت ــ لبنان: منشورات نزار قباني، الطبعة الثانية، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٩م).
٤ ــ قباني، نزار. الأعمال السياسية الكاملة (بيروت ــ لبنان: منشورات نزار قباني، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣).
٥ مجمع اللغة العربية، القاهرة. المعجم الوسيط، أخرجه: إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، وأشرف على طبعه: عبد السلام هارون (طهران ــ إيران: المكتبة العلمية).

دعوى السيوطي في انقطاع مجالس الإملاء
تحليل ومناقشة

د. محمد بن عبدالله آل عامر الشهري (*)

ملخص

تناولت هذه الدراسة ما ذكره جلال الدين السيوطي (ت٩١١)، في كتابه «تدريب الراوي» من أن مجالس الإملاء انقطعت بعد وفاة الحافظ ابن الصلاح (ت٦٤٣) إلى أواخر أيام الحافظ أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦)، الذي افتتحه سنة:(٧٩٦)هـ، ثم إنه انقطع- أيضاً- عقب موت الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢)، حتى افتتحه هو- أي السيوطي-أول سنة: (٨٧٢)هـ، وهي المقالة التي أصبحت مسلمة في مؤلفات مصطلح الحديث، وقواعده التي جاءت بعده، في كثير من الكتابات والأبحاث المعاصرة، والمناهج الأكاديمية في الجامعات، وتضمنت الدراسة مناقشة علمية لمصداقية هذه المقولة، عبر التقديم بتعريف موجز لمفهوم الأمالي، وتاريخها والمراحل التي مرت بها حتى التاريخ الزمني الذي يدور حوله النقاش، بالاستناد إلى المراجع والمحفوظات والمصادر ذات الصلة، وتوصلت إلى عدم مصداقية هذه المسلمة.

(*) عضو الجمعية العلمية السعودية للسنة وعلومها.

المقدمة:

فمع بواكير الحركة العلمية الأُولى بعد البعثة النبوية اُستعمل أسلوب الإملاء كأحد أساليب التعليم والتوثيق في حفظ العلوم بشتى أنواعها، ومنها السنة النبوية، إلا أنه سرعان ما أضحى الأسلوب المفضل لدى المحدثين في معظم الأمصار العربية الإسْلامية، بعد أن شرع المحدثون في تطوير هذه الطريقة وممارساتها الإجرائية والضمنية والشكلية لتصبح على رأس الهرم في أساليب التحمل والأداء عندهم.

وكان هذا الأسلوب قد أخذ زخماً كبيراً في حياة المحدثين وتاريخهم لقرون طويلة، قبل أن يخبو ضوءه، ويقل اهتمام الطلاب بتقفر المعرفة من خلال هذا الأسلوب التعليمي، وكان ذلك مع بدايات القرن السابع الهجري.

وكان الحافظ السيوطي وهو يتناول في كتابة ذائع الصيت «تدريب الرواي» قد ذكر أن مجالس الإملاء انقطعت بعد وفاة الحافظ ابن الصلاح (ت٦٤٣) إلى أواخر أيام الحافظ أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦)، الذي افتتحه سنة (٧٩٦هـ)، ثم إنه انقطع- أيضاً- عقب موت الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢)، حتى افتتحه هو- أي السيوطي-أول سنة (٨٧٢)هـ. وهي المقالة التي أصبحت مسلمة في مؤلفات مصطلح الحديث، وتاريخه التي جاءت بعده، وفي كثير من الكتابات والأبحاث المعاصرة، والمناهج الأكاديمية في الجامعات، وبالتالي فقد رغبت الدراسة أن تضع مصداقية هذه المقالة على المحك العلمي عبر البحث والتمحيص، والمقارنة والتحليل، وذلك من خلال التقسيم بالآتي:

المطلب الأول: مفهوم الأمالي.

المطلب الثاني: تاريخ مجالس الإملاء ومسيرتها.

المطلب الثالث: مناقشة دعوى السيوطي في انقطاع مجالس الإملاء.

الخاتمة والتوصيات

المطلب الأول: مفهوم الأمالي.

أولاً: الأمالي في لغة العرب:

الأمالي: اسم منقوص بياء ساكنة غير مشددة، وهو جمع إملاء، على غير قياس، كإنسان، وأناسي، أو إعصار، وأعاصير[1].

---

(١) «كشف الظنون» حاجي خليفة، (١٦١/١)، وقد ذكر بعض المشتغلين باللغة - منهم محمد فريد وجدي في كتابه:«كنز العلوم واللغة» (٨٠٨) أن الأمالي جمع أملية، وهو ما يملي على تلاميذه من العلوم. قياساً على ما ورد على هيئته من المصادر. وأنكر عليه ذلك؛ لأن اللفظة لم ترد في كتب الأدب، ولا في معاجم اللغة.

قال أبو منظور: «الإملاء: الإمهال، والتأخير، وإطالة العمر، وأملي للبعير في العقد: أرخى، ووسع فيه. وأملى له في غيه: أطال. وأمليت الكتاب، وأمللته لغتان جيدتان جاء بهما القرآن[1]، واستمليته الكتاب: سألته أن يمليه عليّ»[2].

وقَالَ الأزهري (ت٣٧٠): «وقَالَ الفراء: أمللت عَلَيه، لغة أهْل الْحِجَاز وبني أسد، وأمليت؛ لغة تميم وقيس، ويقَال: أمل عَلَيه شيئا يكتبه، وأملى عَلَيه ،ونزل القرآن باللغتين، قَالَ الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿فَلْيملل وليه﴾ [سورة البقرة/٢٨٢]، وقَالَ تعالى: ﴿فهي تملى عَلَيه﴾[3] [سورة الفرقان/ ٥] وزاد الرازيّ، (ت٦٦٦) قوله تعالى: ﴿وليملل الَّذِي عَلَيه الحق﴾ [البقرة /الآية ٢٨٢][4].

***الثانية**: عند العلماء والمحدثين.*

والمراد بها عند العلماء ما ذكره حاجي خليفة حين قال: «وهو أن يقعد عالم وحوله تلاميذه بالمحابر، والقراطيس، فيتكلم العالم بما فتح الله سبحانه وتعالى عليه من العلم، ويكتبه التلامذة فيصير كتاباً، ويسمونه الإملاء، والأمالي، وكذلك كان السلف من الفقهاء، والمحدثين، وأهل العربية، وغيرهم... وعلماء الشافعية يسمون مثله التعليق»[5].

وقال الكتاني: «وهو من وظائف العلماء قديماً، وخصوصاً الحفاظ من أهل الحديث، وطريقهم فيه أن يكتب المستملي في أول القائمة: هذا مجلس أملاه شيخنا فلان بجامع كذا، في يوم كذا، ويذكر التاريخ، ثم يورد المملي بأسانيده أحاديث، وآثاراً، ثم يفسر غريبها، ويورد من الفوائد المتعلقة بها بإسناد، أو بدونه ما يختاره ويتيسر له»[6].

ونلحظ أن كلام الكتاني يتناول الأمالي الحديثية، بينما يأتي كلام حاجي خليفة ليكون أقرب إلى وصف مجالس الإملاء في سائر العلوم.

ومما سبق يمكن القول: إن مجالس الأمالي الحديثية: مجالس خضعت لأسلوب من أساليب التحميل والأداء، يقوم على إلقاء الأحاديث وكتابة الطلاب منه، ضمن حركة الحفاظ على السنة النبوية، وفق خصائص، ومقومات محددة.

---

(١) في قوله تعالى: «فهي تملى عليه بكرة وأصيلا» [الفرقان/٥] وقوله تعالى [وليملل الّذي عليه الحق] [البقرة/ ٢٨٢]

(٢) «لسان العرب»، ابن منظور، (٢٩١/١٥).

(٣) «تهذيب اللغة»، للأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، (٣٥٢/١٥).

(٤) «مختار الصحاح»، للرازيّ،(ص٦٣٤).

(٥) «كشف الظنون» حاجي خليفة،(٣٥٢/١).

(٦) «الرسالة المستطرفة»، الكتاني، تحقيق: محمد منتصر،(ص ١٩).

المطلب الثاني: تاريخ مجالس الإملاء، ومسيرتها.

الإشارة إلى أن فكرة تقسيم مجرى تطور علم معين أو أسلوب تربوي وتعليمي بسنوات معينة ومحددة هي فكرة غير دقيقة تماماً، لأنه لا يمكن القول إطلاقاً إنه عند سنة معينة، وفي يوم واحد بدأت مرحلة جديدة، ذات خصائص وسمات متغيرة لكن سائر المؤرخين للعلوم استخدم مثل هذه التقاسيم على سبيل التقريب، ووفق السبر والاستقراء، وأعرض فيما يأتي لكل مرحلة بشيء من البيان.

المرحلة الأولى: النشأة والمنافسة:

وتمتد إلى نهاية منتصف القرن الهجري الثاني، وهي مرحلة جمع الحديث، وتدوينه، وبداية انتشار الكتب في أيدي طلبة الحديث، والتنافس مع الأساليب الأخرى التي كان من أشهرها:

١. التحديث الشفهي.

٢. القراءة من كتاب بأنواعها، وهي:

قراءة الشيخ من كتابه. ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره علي بن عياش الألهاني (ت٢٤٧)، قال: «كان شعيب بن أبي حمزة- أحد رجال الكتب الستة- (ت١٦٢)، من خيار الناس،... وكان ضنيناً بالحديث، وكان يعدنا بالمجلس، فنقيم نقتضيه إياه، فإذا فعل، فإنما كتابه بيده، ما نأخذه»(١).

أو قراءة الشيخ من كتاب غير هذا.

أو القراءة على الشيخ من قبل الطلاب أنفسهم.

طريقة السؤال والجواب(٢).

المذاكرة وغيرها.

ويمكن لي فيما يأتي أن أستعرض بعض ما عثرت عليه من الشواهد والأمثلة في مثاني كتب التراجم والرجال، مبتدئاً بالصحابة، ثم كبار التابعين من القرن الأول، ثم بقية التابعين.

أولاً: الصحابة ومنهم:

١. شداد بن أوس بن ثابت بن المنذر بن حرام، أبو يعلي، أحد فضلاء الصحابة، وعلمائهم (ت٥٨)(٣)، فقد أُثر عنه أنه أملى على نفر قدموا إليه بعد أن نادى على شباب حوله(١).

---

(١) «تاريخ أبي زرعة»، تحقيق: الهاشمي (٤٣٣).

(٢) «دراسات في الحديث النبوي»، محمد مصطفى الأعظمي، (٢/٣٣٧).

(٣) «الإصابة» لابن حجر، (٥/٥٢).

٢. عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل القرشي، السهمي، أحد من كتب الكثير عن النبي صلى الله عليه وسلم (ت٦٣) [٢]، فجاء عنه أنه أملى لأنيسة بأحاديث، وكان أبو سبرة يكتبها عنه في صحيفة[٣].

٣. البراء بن عازب، أبو عمارة الأنصاري، أحد أعيان الصحابة – رضي الله عنهم أجمعين–(ت٧٢)[٤]. فجاء عنه أنه كان يملي لتلاميذه، وبعضهم يكتبون على أكفهم بالقصب عنده[٥].

٤. واثلة بن الأسقع، وكان آخر من مات من الصحابة بدمشق[٦]. قال معروف الخياط: «رأيت واثلة بن الأسقع يملي عليهم الأحاديث»[٧].

٥. أنس بن مالك، الصحابي الشهير(ت٩٣)، فجاء عنه أنه كان يملي والناس يكتبون حوله. قال ابن سنان: «خرجت في وفد من أهل الأنبار إلى الحجاج في «واسط» نتظلم إليه من عامله علينا ابن الرفيل، فدخلت ديوانه فرأيت شيخاً الناس حوله يكتبون عنه. فسألت عنه، فقيل لي: أنس بن مالك»[٨].

ثانياً: كبار التابعين:

وظلت هذه الطريقة من طرق نشر العلم عامة، والسنة النبوية خاصة سائرة عند كبار التابعين الذين عاصروا الصحابة الكرام، وكان منهم على سبيل المثال:

١. شهر بن حوشب الأشعري (ت١٠٠) فجاء أنه أملى على عبد الحميد بن بهرام المدائني في سواد الكوفة[٩].

٢. وطاووس بن كيسان اليماني(ت١٠٠) [١٠]. فجاء أنه ممن كان يملي على تلاميذه الأحاديث النبوية، وهم جمع، كما كان بعض تلاميذه يكتبون على ألواح كبار عنده، وهو يملي عليهم، ومنهم: ليث بن أبي سليم[١].

---

(١) «سير أعلام النبلاء» للذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤط، (٤٦٥/٢).
(٢) «أسد الغابة» لابن الأثير، (٣٤٩/٣)
(٣) «المسند» للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد شاكر، (١٦٢/٢).
(٤) «الاستيعاب» لابن عبد البر، (١٥٥/١).
(٥) «تقييد العلم»، للخطيب، تحقيق: يوسف العش،(١٠٥).
(٦) «الإصابة» لابن حجر، (٦٢٦/٣).
(٧) «أدب الإملاء والإستملاء» للسمعاني، تحقيق: أحمد محمد،(٤٢٨/١).
(٨) «تاريخ بغداد» للخطيب، (٢٥٩/٨).
(٩) «تاريخ بغداد» الخطيب، (٥٩/١١).
(١٠) أدرك خمسين من الصحابة «تهذيب الكمال»، للمزي، تحقيق د. بشار عواد، (٣٥٧/١٣).

وكان بعض كبار التابعين يزيد على ذلك بالحث الشديد على أهمية المعارضة بعد كتابة الإملاء، ومنهم عالم المدينة عروة بن الزبير (ت٩٣)، فقد روى هشام بن عروة، عن أبيه أنه كان يقول: «كتبت»؟ فأقول: «نعم». قال: «عرضت كتابك»؟ قال: «لا». قال: «لم تكتب!!»[٢].

المرحلة الثانية: السبق والازدهار:

في مثاني المنتصف الثاني للقرن الهجري الثاني، وتباشير القرن الثالث أضحى أسلوب الإملاء أكثر طرق التحديث انتشاراً وشيوعاً بين المحدّثين، بعد أن تمكن من تجاوز مرحلة المزاحمة، والمنافسة له من قبل الطرق الأخرى، إلى مرحلة التفرد بالأفضلية عند الطلاب، وظل هذا السبق قروناً طويلة عقب ذلك، ومن أبرز ملامح هذه المرحلة ما يأتي:

أولاً: التزايد المضطرد لأعداد الطلاب، واكتظاظ مجالس الإملاء بهم.

وأكتفي من الشواهد على ذلك بما جاء أن المحدّث علي بن عاصم بن صهيب الواسطي (ولد سنة ١٠٥، وتوفي سنة ٢٠١) وهو ممن عاش في القرن الهجري الثاني، وكان يحضر مجلس إملائه أكثر من ثلاثين ألف طالب، وعالم، وكان يجلس لكثرة التلاميذ على سطح[٣]. وهو عدد كبير يعكس المكانة الرفيعة التي آل إليها هذا الأسلوب.

ثانياً: شيوع مبدأ الامتناع من كتابة الحديث من المملي إلا بأسلوب الإملاء.

فقد شاع هذا الأسلوب وأصبح له المكانة العليا لدى المحدّثين منذ وقت مبكر حتى أدى إلى إحجام طائفة المحدّثين من أخذ الرواية عن أساتذتهم إلا عبر هذا الأسلوب، ومثله ما قال ابن عيينة عن: زياد بن سعد الخراساني (ت١٥٠) رحمهما الله – قال: «كان لا يأخذ الحديث إلا إملاء»[٤].

وما روي عن عفان بن مسلم(ت٢٢٠) قال: «اختلفت أنا وفلان إلى حماد بن سلمة: (ت١٦٧) سنة، لا نكتب شيئاً، وسألناه الإملاء، فلما أعييناه دعا بنا في منزله، فقال: «ويحكم تشلون- أي تغرون بي[٥] – عليّ الناس» قلنا: «لا نكتب إلا الإملاء» فأملى بعد ذلك»[٦].

ونحوه- أيضاً- ما جاء أن المحدّث الثقة ابن جريح عبد الملك بن عبد العزيز (ت١٥٠) لما قدم البصرة قام معاذ بن معاذ العنبري (ت١٩٦) فشغب وقال: «لا نكتب إلا إملاء»! فكتب الناس بالإملاء[١].

---

(١) «العلل»، للمديني،تحقيق: محمد مصطفى،(٦٣/١).

(٢) «الكفاية» للخطيب، تحقيقد. محمد صقر،(ص٢٣٧).

(٣) «تاريخ بغداد»، للخطيب، (٤٥٤/١١).

(٤) «الكنى» للدولابي، تحقيق: زكرياء عميرات، (٢٢٥).

(٥) «لسان العرب» لابن منظور، (١٧٤/١٩).

(٦) «تاريخ بغداد» للخطيب، (٢٧٢/١٢)، و«أدب الإملاء والاستملاء» للسمعاني، تحقيق: أحمد محمد،(١٣٨/١).

ثالثاً: الاهتمام الشديد من القيادات السياسية العليا آنذاك (الخلفاء) بأسلوب الإملاء.

فتوثق المصادر ذات الصلة بأسلوب الإملاء رغبة خلفاء في تلك المرحلة في عقدهم مجلس للإملاء، ومن ذلك ما يرويه محمد بن سلام الجمحي: (ت٢٣١) أنه قيل للخليفة العباسي أبي جعفر عبدالله بن محمد بن علي العباسي الهاشمي المنصور (ت ١٥٨) «هل بقي من لذات الدنيا شيء لم تنله؟! قال: «بقيت خصلة!! أن أقعد في مصطبة، وحولي أصحاب الحديث، فيقول المستملي: من ذكرت رحمك الله»!!. قال: «فغدا عليه الندماء، وأبناء الوزراء بالمحابر، والدفاتر». فقال: «لستم بهم، إنما هم الدنسة ثيابهم، المتشققة أرجلهم، الطويلة شعورهم، برد الآفاق، ونقلة الحديث»[٢].

ونقل نحوه عن الخليفة العباسي عبد الله بن هارون الرشيد (ت٢١٨) فقال النضر بن شميل: (ت٢٠٤) سمعت أمير المؤمنين المأمون يقول: «ما أشتهي من لذات الدنيا إلى أن يجتمع أصحاب الحديث عندي، ويجيء المستملي فيقول: من ذكرت أصلحك الله؟»[٣].

وظلت هذه الأمنية تراود الخليفة المأمون في مواطن متعددة، إذ جاء عن أبي عاصم النبيل الضحاك بن مخلد: (ت٢١٢) قال: «دخل المأمون مصر، فقام إليه فرج النوبي، أبو حرملة، فقال: «يا أمير المؤمنين! الحمد لله الذي كفاك أمر عدوك، وأدان لك العراقين، والحرمين، والشامات، والجزيرة، والثغور، والعواصم، وأنت العالم بالله، وابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: «ويلك يا فرج»! أوقال: «ويحك، قد بقيت لي خلة»، قال: «وما هي يا أمير المؤمنين»؟ قال: «جلوس في عسكر، ومستمل يجيء، يقول: من ذكرت – رضي الله عنك-؟ فأقول: حدثنا الحمادان: حماد بن سلمة بن دينار، وحماد بن زيد بن درهم قالا: حدثنا ثابت البناني عن أنس بن مالك – رضي الله عنه – قال:......»[٤].

ويبدو أنه عزم عقب ذلك على تحقيق تلك الأمنية الملحة، فيقول يحيى بن أكثم التميمي – القاضي المشهور – (ت٢٤٣): «قال لي المأمون يوماً: «يا يحيى إني أريد أن أحدث!»، فقلت: «ومن أولى بهذا من أمير المؤمنين» فقال: «ضعوا لي منبراً بالحلبة»، فصعد، وحدث فأول حديث حدثناه، عن هشيم، عن أبي الجهم، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة... وذكر الحديث ثم حدث بنحو من ثلاثين حديثاً، ثم نزل، فقال لي: «يا يحيى! كيف رأيت

---

(١) «العلل» لابن المديني، (٣٧٠/١).

(٢) «أدب الإملاء والاستملاء»، تحقيق: أحمد محمد،(١٦٢/١-١٦٣).

(٣) «أدب الإملاء والاستملاء» السمعاني، تحقيق: أحمد محمد،(١٦٢/١-١٦٣).

(٤) «أدب الإملاء والاستملاء» للسمعاني، تحقيق: أحمد محمد،(١٦٥/١) وقال عقبة: «ويشبه أن يكون المأمون رواه عن رجل عن الحمادين، ذلك أن مولد المأمون كان في سنة سبعين ومائة، ومات حماد بن سلمة في سنة سبع وستين ومائة، قبل مولده بثلاث سنين».

مجلسنا»؟ قلت: «أجل مجلس يا أمير المؤمنين، تفقه الخاصة والعامة»، فقال: «يا يحيى، ما رأيت لكم حلاوه، إنما المجلس لأصحاب الخلقان، والمحابر، يعني أصحاب الحديث»[(١)].

كما يذكر أنه لما قدم الخليفة العباسي هارون الرشيد – أمير المؤمنين – الرقة، فانجفل الناس خلف عبد الله بن المبارك، وتقطعت النعال، وارتفعت الغبرة، فأشرفت أم ولد لأمير المؤمنين من برج قصر الخشب، فلما رأت الناس قالت: «ما هذا»؟ قالوا: «عالم من أهل خراسان يقال له: عبد الله بن المبارك» فقالت: «هذا والله الملك، لا ملك هارون الذي لا يجمع إلا بشرط وأعوان»[(٢)].

وظلت همم الخلفاء متوافرة لعقدهم مجالس للإملاء بأنفسهم عقب ذلك لسنيين عديدة، امتدت بامتداد المدة الذهبية لقوة المسلمين، ونشاط الحركة العلمية في زمانهم، وعلى الرغم من كثرة الأمثلة التي يمكن أن يشار إليها، إلا أنني أقف هنا عند مثال: جاء في منتصف القرن الثالث، أن الخليفة العباسي أبا الفضل جعفر بن المعتصم بالله محمد بن هارون المتوكل العباسي (ت٢٤٧) لما مر مع عسكره على مجلس يزيد بن هارون ببغداد، والناس قد اجتمعوا حوله في مجلس إملاء، فنظر المتوكل إلى المجلس وقال: «هذا الملك»[(٣)].

وايّاً ما كان فإن ما لا شك فيه أن هذه العناية من قبل الخلفاء في تلك المرحلة –وهم أعلى القيادات السياسية في العالم آنذاك– بمجالس الإملاء تدعو إلى الإعجاب، وتبين مدى النضج الاجتماعي والقيادي للعرب والمسلمين في تلك القرون المتقدمة، كما أنها تكشف عن المكانة الرفيعة التي تبوأتها هذه الطريقة من طرق التعليم مع تباشير القرن الهجري الثالث.

ومع تلك الحظوة الكبيرة لمجالس الإملاء إبان تلك المرحلة الزمانية إلا أنه لم يصلنا اليوم من أمالي القرن الثالث، سوى ثلاثة، وهي: الأمالي في آثار الصحابة، لعبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعانيّ (ت٢٢٠)[(٤)]، وأمالي القاضي، الحافظ، أحمد بن إبراهيم بن سليمان بن محمد المعروف بـ «العسال» (ت٢٨٢)، – ولا زالت مخطوطة–[(٥)] وأمالي الباغندي، محمد بن سليمان بن الحارث: (ت٢٨٣) [(٦)].

---

(١) «شرف أصحاب الحديث» للخطيب، تحقيق: د. محمد سعيد أوغلي ،(ص١٠١).

(٢) «تاريخ بغداد» للخطيب، (١٠/١٥٦).

(٣) «أدب الإملاء والاستملاء»، السمعاني، تحقيق: أحمد محمد، (١/١٧١-١٧٢).

(٤) طبعت، بتحقيق: مجدي السيد إبراهيم ويقع في (١٤٤ صفحة) نشرته مكتبة القرآن في العاصمة المصرية القاهرة سنة ١٤٠٩/١٩٨٩م.

(٥) بحوزتي نسخة مصورة منها، عن أصلها المحفوظ في المكتبة السليمانية في أستنبول وحيدة بمكتبة «كوبريلي» بـ «تركيا» [٢٥٢/٥] ضمن مجموع.

(٦) طبعت بتحقيق: محمد بن زياد تكلة، ضمن مجموع بعنوان: جمهرة الأجزاء الحديثية ويحتوي على: (١٩) جزءاً حديثياً، نشرته مكتبة العبيكان بالعاصمة السعودية الرياض عام ١٤٢١هـ–٢٠٠١م.

ويمكن للباحث عزو ذلك إلي أن من أهم أسباب قلة مجالس الإملاء التي بقيت من القرنين الهجريين الثاني والثالث، هو أن بعضها سبق، أو واكب المدة الذهبية لحركة التأليف، وهي المدة التي جمعت فيها أمهات كتب الحديث، من: الصحاح، والمسانيد، والمعاجم، فاندرجت تلك الأجزاء والمجالس ضمنها، وبهذا شكلت هذه الأجزاء هذه المجالس الأصول التي استقى منها مصنفو الصحاح، والسنن، والمسانيد، والمعاجم من المحدّثين مادتهم العلمية، والتي تكونت لنا منها – أيضاً – أمهات كتب السنة والحديث – وليس أدل على ذلك من صيغ التحميل – نفسها – التي نقلت عبرها أحاديث تلك المصنفات – الأمر الذي قلل أهمية تلك المجالس كأجزاء مفردة، وأضعف دافعية الطلاب نحو تقفرها، والعناية بأصولها، كما أن المحدّثين والطلاب تنافسوا في مواكبة طبيعة المرحلة التأليفية، والتي وإن اختلفت في شروطها، فقد انتهجت الطريقة نفسها، فإن كثيراً من الصحاح، والمسانيد، والمعاجم إنما تلقفها الطلاب بأسلوب الإملاء!!

تجدر الإشارة-هنا- إلى أنني قمتُ بمسح شامل لإحصاء ما وصلنا من مجالس الإملاء -أو أجزاء مفردة منها- مخطوطة كانت أو مطبوعة- فكانت كالآتي وفق ما ظهر، وذلك باعتبار اسم المملي لا مجموع مجالسه:

١. القرن الرابع الهجري ثلاثون.

٢. القرن الخامس الهجري أربع وثلاثون.

ويشار إلى أن أمالي القرنين الرابع والخامس وإن اتبعت نهج ما سبقها من أمالي شكلاً ومضموناً، فقد وجدت في ثنايا مطالعتي لها – سواء أكانت مخطوطة، أو مطبوعة– أنها تميزت منها بالعناية بالكلام على الأسانيد، وبيان العلل، والتصريح في بعضها بصحة الحديث من عدمه، والكلام على بعض الرجال، وغيرها من فنون الإسناد، والمتن.

المرحلة الثالثة: مرحلة الضعف والتراجع.

وقد وردت الإشارة في مثاني كتب المتقدمين لتلك البداية في التراجع للعناية بمجالس الإملاء في مواضع متعددة، منها ما نقله الإمام الحافظ أبو سعد عبد الكريم بن محمد: (ت٦٥٢) عن أبيه العلامة الحافظ، أبي بكر محمد بن منصور بن عبد الجبار السمعانيّ (ت٥١٠) – رحمهما الله – قوله – تعليقاً – على قول أبي صالح بن عبد الملك المؤذن: (ت٤٧٠): «عد في مجلس السيد الحسن محمد بن الحسين العلوي- رضي الله عنه – ألف محبرة» قال –أي– السمعاني-: قال – رضي الله عنه – أي والده-: «فرحم الله السلف الماضين كان العلم مطلوباً في زمانهم، والرغبات متوافرة، والجموع متكاثرة، فالآن خمد ناره، وقل شراره، وكسد سوقه».

وضرب على ذلك مثلاً بما سمعه من مذكرة لأبي حفص عمر بن ظفر المغازلي قولــه: «فرغنا من إملاء الشيخ أبي الفضل بن يوسف، فطلبنا محبرة نكتب منها أسامي من حضر، فما وجدنا»[١].

ويمكن الإشارة إلى أنه بمسح أعداد مجالس الإملاء التي وصلت إلينا والتي لم تتجاوز في عددها الاثنان وعشرون باعتبار نسبتها للملي، يمكن ملاحظة انخفاض العدد الذي وصل إلينا من القرن السادس الهجري مقارنة بالقرنين السابقين، مع أنها أوفر حظاً من حيــث القــرب الزمني للوصول إلينا، ويمكن عزو ذلك للأسباب الآتية:

أولا: وما سبق بيانه من أسباب قلة مجالس الإملاء التي وصلت إلينا من القرنين الهجريين الثاني والثالث هو – ذاته – ما يفسر كثرة مجالس الإملاء التي وصلت اليوم مــن القــرنين الرابع، والخامس الهجريين مقارنة بما قبلهما.

ثانياً: هيمنة كيانات سياسية كبيرة تتبنى أيدلوجيات ومذاهب عقدية وفكرية متباينة في تلك الحقبة الزمانية مثل دولة بني بويه في بلاد فارس والعراق، والقرامطة في الجزيرة العربية، والفاطميين في شمال أفريقيا وأطراف من بلاد الشام، وكان لما مارسه كل كيان من سياسات منهجية مقننة، مخطط لها، بهدف الحد من نشاط علماء الطرف الآخر، وتغيير قناعات الرأي العام بما يحقق أهدافها، التي من أهمها تعميق النفوذ في الأوساط الشعبية، وهي في مجملها لا تتفق في أطروحتها مع مذهب علماء الحديث، الأمر الذي الأمر بظلاله الواضحة على مسيرة علماء الحديث وجهودهم في مجالس الإملاء.

ثالثاً: هذا بالإضافة إلى دخول متغير جديد ومؤثر في أواخر القرن الخامس، وأوائل القرن السادس، وهي الحملات الصليبية التي اجتاحت العالم العربي والإسلامي وما أورثه ذلك من انشغال الأمة، وعلى رأسهم العلماء، وطلاب العلم بالنهوض بواجب الدفاع عن حمى الدين، وشرف الأمة، وكرامتها[٢].

على أن مجالس الإملاء لم تنقطع رغم كل تلك الأحوال العاتية، بل اتصلت على نحو مــا سبق، وإن قلت من جهة العدد عن تلك التي وصلت إلينا من القرون السابقة.

المطلب الثالث: مناقشة ما ذكره السيوطي من انقطاع الإملاء.

ذكر جلال الدين السيوطي (ت٩١١)[٣] من أن الإملاء اندرس بعده – أي بعد ابن الصلاح – إلى أواخر أيام الحافظ أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقــي (ت٨٠٦)، فافتتحه سنة ست وتسعين وسبع مئة، فأملى أربعة مئة مجلس، وبضعة عشر مجلساً إلى سنة

(١) «أدب الإملاء والاستملاء» للسمعاني، تحقيق: أحمد محمد،(١/١٦٠-١٦١).

(٢) أشار إليه الذهبي في «سير أعلام النبلاء»، تحقيق د. بشار عواد، (١٥/١٦٤).

(٣) «تدريب الراوي» للسيوطي، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف،(٢/١٣٩).

موته، سنة ست وثمان مئة[1]، كما ذكر أن الإملاء انقطع – أيضاً- عقب موت ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، حتى أفتتحه هو –أي السيوطي- أول سنة اثنتين وسبعين وثمان مائة فأملى ثمانين مجلساً ثم خمسين مجلساً آخر[2]، وستجرى مناقشة هذه المقالة من خلال المسألتين الآتيتين:

المسألة الأولى: انقطاع مجالس الإملاء بعد ابن الصلاح إلى أواخر أيام الحافظ العراقي.

ابن الصلاح هو: الحافظ، العلامة، أبو عمرو، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي، المعروف (ولد سنة ٥٧٧- وتوفي سنة ٦٤٣)[3]، الذي مازال جزء يسير متبقٍ من أماليه مخطوطاً في المكتبة الأزهرية بجمهورية مصر العربية، تحت الرقم: (٣٧٤٩) المجلس الثالث، ويقع في سبع ورقات فقط.

والحافظ العراقي هو: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦)، وكان قد أملى في أواخر حياته في سنة ست وتسعين وسبع مئة، فأملى أربعمئة مجلس، وبضعة عشر مجلساً إلى سنة وافته المنية سنة ست وثمانمئة، وقد طبع جزء مما وصل إلينا منها اليوم.[4]

وكان الحافظ العراقي بعدما افتتحه قد أملى أربعمئة مجلس وستة عشر مجلساً، منها نثريات، ثم تخريج الأربعين للنووي، ثم أملى مستخرجاً على مستدرك الحاكم – شيئاً يسيراً منه–، ثم تعداه فأملى مما خرج له تلميذه الحافظ ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢)، وكان آخر ما أملى في شهر صفر سنة ست وثمانمئة كما ذكر السخاوي.[5].

وينص كلام الحافظ السيوطي بوضوح على أن مجالس الإملاء انقطعت بعد وفاة الحافظ ابن الصلاح حتى جاء الحافظ، أبو الفضل زين الدّين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦) فافتتحه في أواخر حياته- أي إن فترة الانقطاع دامت لأكثر من مئة وثلاث وخمسين سنة!!

ومن خلال مراجعة المراجع ذات الصلة بتوثيق جهود المحدثين ومسيرتهم النظالية، وتوسيع دائرة البحث في المصادر والوثائق ذات الصلة المحتملة وُجِد من أملى في الفترة

---

(١) أمالي الحافظ العراقي المستخرج على المستدرك للحاكم، لعبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي، تحقيق: محمد عبد المنعم بن رشاد- ويقع في (١٣٢ صفحة) نشرتها مكتبة السنة بالعاصمة المصرية القاهرة، سنة ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

(٢) «تدريب الراوي» للسيوطي، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف،(١٣٢/٢).

(٣) له ترجمة في: «مرآة الزمان» لسبط ابن الجوزي، تحقيق: مسفر بن سالم الغامدي، (٧٥٧/٨-٧٥٨).

(٤) أمالي الحافظ العراقي المستخرج على المستدرك للحاكم، لعبد الرحيم ابن الحسين بن عبد الرحمن العراقي، تحقيق: محمد عبد المنعم بن رشاد، ويقع في (١٣٢ صفحة) نشرته مكتبة السنة بالعاصمة المصرية القاهرة، سنة ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

(٥) «الضوء اللامع» للسخاوي،(١٧٤/٤).

الزمانية المشار إليها، ونذكر -هنا- ما ذكره الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن السخاويّ (ت٩٠٢)[١] من أن:

١. الحافظ جمال الدين يوسف المزي «كان قد أملى» والحافظ المزي- رحمه الله – لم تكن وفاته إلا سنة (٧٤٢)، أي قبل شروع الحافظ العراقي في الإملاء بـ (٥٤) سنة!!

٢. كما أملى أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بـ «ابن ناصر الدين» المتوفى سنة (٧٥٢)، أي قبل شروع العراقي في الإملاء بـ (٤٤) سنة، ومن مجالسه ما هو مطبوع منشور[٢].

٣. كما ذكر أن التاج السبكي حاوله، وهو المتوفى سنة (٧٧١) أي قبل شروع الحافظ العراقي في مجالس الإملاء بـ (٢٥) سنة!!

وعليه فإن دعوى انقطاع الإملاء بين الحافظين ابن الصلاح والعراقي في ضوء المعطيات المشار إليها غير صحيحة.

ويمكن إرجاع هذا الوهم إلى بعد الشقة آنذاك، وضعف الاتصال الذي اعترى الأراضي الإسلامية خلال هذه الفترة الزمنية نتيجة التفكك السياسي، وما اعترى الأمن من انحلال، وضعف.

وكان للحافظ السيوطي مندوحة في قوله هذا، بنحو مقالته معلقاً على الأمالي اللغوية في كتابه: «المزهر في علوم اللغة وأنواعها» حين قال: «وآخر من علمته أملى على طريقة اللغويين أبو القاسم الزجاجي، وله أمالٍ كثيرة في مجلد ضخم، وكانت وفاته سنة تسع وثلاثين وثلاثمئة، ولم أقف على أمالٍ لأحد بعده»[٣]، ولو فعل لكان أدق، وأنصف لحقوق تلك المرحلة.

المسألة الثانية: انقطاع الإملاء بعد ابن حجر حتى افتتحه السيوطي.

فذكر الحافظ السيوطي أن مجالس الإملاء انقطعت – أيضاً- عقب موت ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، حتى افتتحه هو أول سنة اثنتين وسبعين وثمانمئة فأملى ثمانين مجلساً ثم خمسين مجلساً آخر[٤].

---

(١) «فتح المغيث»، للسخاوي، تحقيق: على حسين،(٣/٢٥١).

(٢) طبع منها مجلس بتحقيق أبي عبد اله محمود بن محمد الحداد، ويقع في (٢٦٤ صفحة) حيث بدأ بذكر المجلس مجرداً في (١١ صفحة) ثم أعقبه بتخريج أحاديثه، وأضاف عليه جمعاً لطرقه في جزء أسماء «الأمنية في تخريج المسلسل بالأولية» وقد نشرته دار العاصمة بالعاصمة السعودية الرياض سنة: (١٤٠٧).

(٣) «المزهر في علوم اللغة وأنواعها» للسيوطي، (٢/٣١٤).

(٤) «تدريب الراوي» للسيوطي، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف،(٢/١٣٢).

وبعرض هذه المقالة على ما يتوفر من حقائق تاريخية وعلمية، والوثائق والمصادر ذات الصلة وُجِد أن الحافظ محمد بن عبد الرحمن السخاويّ (ت٩٠٢) ممن أملى في تلك الفترة الزمانية، وقبل أن يفتتح الحافظ السيوطي كما يذكر مجالس الإملاء في أول سنة اثنتين وسبعين وثمانمئة، وكان تاريخ مجالس إملاء الحافظ السخاوي هو العاشر من شهر جمادى الأولى من عام (٨٦٤هـ)[١] بينما أملى جلال الدين السيوطي – كما ذكر هو عن نفسه – أول سنة اثنتين وسبعين وثمانمئة.[٢].

ويقول الحافظ السخاوي عن نفسه: «وبلغ عدة ما أمليته من المجالس إلى الآن نحو الستمئة، والأعمال بالنيات»[٣]

وقد وجدت في نهاية النسخة المخطوطة لكتاب الحافظ السخاوي «البلدنيات» في قسم المخطوطات بمكتبة المهندس الأيرلندي «تشتر بتي» المحفوظة في أيرلنده[٤]، تحت الرقم (١/٣٦٦٤) النص التالي: «آخر المجلس السادس والأربعين... وهو المجلس الرابع عشر بعد الخمسمئة من الأمالي، وكان الفراغ في يوم الثلاثاء، الثامن عشر المحرم الحرام، سنة ثلاث وثمانين وثمانمئة، بجامعة العمري، باستملاء أخي – نفع الله به، وصرف عنه كل مكروه–».

وعليه فإن دعوى الحافظ جلال الدين السيوطي لانقطاع مجالس الإملاء بعد ابن حجر وإنه من قام بافتتاحه ليست دقيقة، ومخالفة للحقائق الزمانية آنذاك.

على أن من المفيد–هنا– الإشارة إلى ما ذكره الباحث د. بديع اللحام في كتابه «السيوطي وجهوده في الحديث» حيث رأى أن مرام جلال الدين السيوطي (ت٩١١) في أسبقيته لافتتاح مجالس الإملاء أي المجالس العامة، لأن الحافظ السخاوي (ت٩٠٢) –كما ذكر– أملى أول الأمر في داره، ثم انتقل إلى «سعيد السعداء»، وهي أماكن مخصوصة مقارنة لإملاء السيوطي في الجامع الطولوني[٥].

ويمكن مناقشة هذا الجواب بالتأكيد على ما ذكر أن الحافظ محمد بن عبد الرحمن السخاويّ (ت٩٠٢) أملى أول الأمر في منزله، ثم تحول بعد وفاة ابنه أحمد في جمادى الأولى سنة (٨٦٤) إلى خانقاه سعيد السعداء،[٦] التي كانت تضم جامعاً كبيراً ومدرسة وفي مدينة كانت القلب النابض للعالم الإسلامي آنذاك فهل هو مكان خاص!!

---

(١) «فتح المغيث» للسخاوي، تحقيق: على حسين، (٥١/٣)

(٢) «تدريب الراوي» للسيوطي، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف،(١٣٢/٢).

(٣) «فتح المغيث» للسخاوي، تحقيق: على حسين، (٥١/٣).

(٤) ومنها صورة في مكتبة جامعة الأمام محمد بن سعود في العاصمة السعودية الرياض.

(٥) ذكره في معرض جوابه د.بديع اللحام في كتابه «السيوطي وجهوده في الحديث» (ص٢٣٣).

(٦) و«جيز الكلام» للسخاوي، تحقيق د. بشار عواد، (٧٨٣/٢).

وإن سلمنا بذلك فإن محمد بن عبد الرحمن السخاويّ (ت٩٠٢هـ) قد سافر إلى مكة المكرمة سنة (٨٧٠هـ) وجاور بها، وأملى -أيضاً- بها عقب رسالة جاءته من المحدّث السنباطيّ (ت٨٩١هـ)[١] تستنهض همته، وتحثه على الإملاء بالبلد الحرام، وكان ذلك في شهر ذي القعدة من سنة (٨٧١هـ)[٢] فهل البلد الحرام-مكة المكرمة- مكان خاص!.

كما أملى في عدة أماكن من «القاهرة» وقال عن نفسه: «وبلغ عدة ما أمليته من المجالس إلى الآن نحو الستمائة، والأعمال بالنيات»[٣]. وهي مجالس نجد الإشارة إليها كثيراً في مواضع متعددة في الضوء اللامع وإلى أماكنها -وهي أماكن عامة وليست خاصة- إذا عرفنا من حضرها من العلماء والطلاب، نحو ما جاء في: (٢٣/١)، (١١/٢)، (٧٧/٣، ٨٨، ١٣٥، ١٥٠، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٩، ٢٢٤، ٣٢١)، (٢٦٧/٤، ٢٦٩)، (٢١٣/٥)، (٩١/٦، ١٠٦، ٢٠٩، ٣١٧)، (٢٩/٧، ٤٢، ٧٣، ١٣٣، ٢١٨، ٢٢١، ٢٥٤، ٢٧٠)، (٣٤/٨/ ٣٤/ ٦١، ١١٧/ ١٩٥/١٧٠، ٢٤٧).

وقد تيسر لي العثور - أيضاً- في المدة نفسها أن مكتبة (ملت) - وقفية فيض الله - بـ «إستنبول» من الجمهورية التركية، تحتفظ مَخطوطة تحت الرقم (م ص (ا ١-١١٩))، فيها مجالس من أمالي ابن الشحنة الصغير، محمد بن محمد بن محمد بن محمود بن غازي الحلبي، الحنفي، أبي الفضل، شمس الدين (ولد سنة ٨٤٠- وتوفي سنة ٨٩٠) وكان قد أملى المجالس بالمدرسة والجامع المؤيدي، وتبدأ مجالسه إملاءة من يوم الأحد شهر ذي القعدة سنة (٨٧١)هـ كما في الورقة (ق/٤/أ) وتنتهي بالمجلس السبعين يوم الأحد الثامن من ذي القعدة سنة: (٨٧٧)هـ[٤]. وهذا يعني أنه سبق السيوطي في عقد مجالس الإملاء بأكثر من شهر ونيفٍ من الزمن، وفي المدينة نفسها - القاهرة-، وفي أشهر مساجدها العامرة آنذاك، فهل خفي ذلك على السيوطي!!

(١) له ترجمة في «الضوء اللامع»، للسخاوي، (٢٧٢/٩).

(٢) و«جيز الكلام» للسخاوي، تحقيق د. بشار عواد، (٧٨٣/٢).

(٣) فتح المغيث «للسخاوي»، تحقيق: على حسين،(٥١/٣)

وتجدر الإشارة إلى أن كثيراً من مصنفاته نشرها عبر أسلوب الإملاء فقد ذكر في «وجيز الكلام» (حوادث سنة إحدى وستين وثمان ومئة) (٧٠٣/٢): :في يوم الجمعة خامس محرمها، أقيمت الجمعة بالجامع الذي أنشأه.. وتكلمت على آية: (إنما يعمر مساجد الله) [التوبة/ ١٨]، بعد نظر أكثر من ستين تفسيراً.

(٤) كتب بخط معتاد، كتبها أبو الوفاء، محمد بن خليل بن إبراهيم الصائحي، المصري، القاهري، والنسخة تحت رقم (٢٦/١م ص)، في (١١٩) ورقة، في كل ورقة (١٥) سطر تقريباً، (١٧.٥×٢٤سم) وهي قيد التحقيق من قبلي حالياً سائلاً الله التيسر.

وعليه فإنّ دعوى انقطاع مجالس الإملاء بين الحافظ ابن حجر حتى افتتاح الحافظ السيوطي عريّ عن الصحة، للمعطيات التاريخية، والبراهين التي تفند هذا القول، وهي المعطيات التي سبق الإشارة إليها فيما سلف.

على أن من المفيد –هنا– الإشارة إلى أن هذا التقليد العلمي ظل يتوارثه المحدّثون جيلاً بعد جيلاً، وإن كان قد قل من يُعرف به من المتأخرين، وهو في القرون المتأخرة أقل وأندر، لكنه لم ينقطع، فقد أملى من المتأخرين المرتضى الزبيديّ، فيذكر الكتاني في معرض ترجمته له «... فأحياه المترجم– يعني الزبيدي– بعد مماته، ووصلت أماليه إلى نحو أربعمئة مجلس، كان يملي في كل اثنين وخمسين فقط، وقد جمع ذلك في مجلدات، ولكني بعد البحث لم أظفر بها إلى الآن»(1).

كما أملى من المعاصرين أحمد بن محمد بن الصديق الغماريّ المتوفى سنة (١٣٨٠هـ) في مسجد الكخيا، ومسجد الحسين بـ «القاهرة»(2).

الخاتمة:

يمكن من خلال ما سبق الوصول إلى النتائج الآتية:

١. إن كثيراً من المسلمات التاريخية والعلمية التي وصلت إلينا في حاجة إلى إعادة تمحيصها بعرضها على المحكات العلمية، وفق مناهج البحث العلمي المعتمدة.
٢. إن أسلوب الإملاء مر بثلاث مراحل أساسية مرحلة النشأة والمنافسة، ومرحلة السبق والازدهار، ومرحلة الأفول والاضمحلال، ولكل مرحلة طبيعتها ومؤشراتها.
٣. إن دعوى الحافظ السيوطي انقطاع مجالس الإملاء بعد وفاة الحافظ ابن الصلاح (ت٦٤٣) إلى أواخر أيام الحافظ أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦)، ثم انقطاعها– أيضاً– عقب موت الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢)، حتى افتتحها من قِبله أي –الحافظ السيوطي– دعوى لا تدعمها محكات البحث العلمي، التي تثبت عدم صحتها، وفق معطيات نتائج هذه الدراسة.

التوصيات:

١. عمل مزيد من الدراسات متنوعة عن هذه الطريقة من طرق التعليم والتوثيق للسنة عند المحدّثين.
٢. فتح أفق أوسع للباحثين لعمل المزيد من الدراسات المتنوعة في كلّ الحقائق العلمية التي تضمنتها كتب قواعد المحدثين.

(1) «فهرس الفهارس»، للكتاني، تحقيق: إحسان عباس، (٥٣٠/١).

(2) «تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه»، التليدي، (ص٢١٠).

فهرس المصادر والمراجع

١. أدب الإملاء والاستملاء: عبد الكريم بن مُحَمَّد السَّمْعَانِيّ (ت ٥٦٢)- دراسة وتحقيق: أحمد مُحَمَّد عبدا لرحمن مُحَمَّد محمود- المدينة النبوية- دار الثقافة-الطبعة الأولى- ١٤١٥هـ

٢. أسد الغابة في معرفة الصحابة: ابن الأثير الجزري:(ت ٦٣٠)- بيروت- تصوير إحياء التراث العربي.

٣. الإصابة في تمييز الصحابة: ابن حجر أَحْمَد بن عَلِيّ العسقلاني (ت ٨٥٢)- بيروت- دار الكتاب العربي.

٤. تاريخ بَغداد: أَحْمَد بن عَلِيّ الخطيب (ت ٤٦٣)- بيروت- دار الكتب العلمية- الطبعة الثالثة- ١٩٩٨م.

٥. تجارب الأمم: أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه (ت ٤٢١)- تحقيق: مجموعة من الباحثين- بيروت- دار الكتب العلمية- ٢٠٠٣م.

٦. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: السيوطيّ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر(٩١١)- تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف-بيروت- دار الكتب العلمية- ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٧. تراث المغاربة في الْحَدِيْث النبوي: مُحَمَّد بن عبدالله التليدي- بيروت- مطبعة دار البشائر الإسلامية- الطبعة الأوْلى- ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

٨. تقريب التهذيب ابن حجر: أَحْمَد بن عَلِيّ العسقلاني (ت ٨٥٢)- تحقيق: مُحَمَّد عوامة- بيروت- دار ابن حزم- الطبعة الأوْلى ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٩. تقييد العلم: أَحْمَد بن عَلِيّ الخطيب (ت ٤٦٣)- تحقيق: يُوْسُف العش- مصر- دار إحياء السُّنَّة النبوية- الطبعة الأولى- ١٩٨٨م.

١٠. تَهذِيْب الكَمالِ في أسماء الرجال: جمال الدِّين يُوْسُف بن عَبْدالرَّحْمَن المـزي (ت ٧٤٢) - تحقيق: د. بَشَّار عواد معروف- بيروت- مؤسسة الرسالة- الطبعة الْخَامِسة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١١. تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت٤٠١)- تحقيق : محمد عوض مرعب - دار إحياء التراث العربي.

١٢. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: أَحْمَد بن عَلِيّ الخطيب (ت ٤٦٣)- تحقيق: د. مُحَمَّد عجاج الخطيب- بيروت- مؤسسة الرسالة - الطبعة الثَّانِية-١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

١٣. الجرح والتعديل: عَبْدالرَّحْمَن بن مُحَمَّد بن أبي حاتم- (ت ٣٢٧)- تحقيق: عَبْدالرَّحْمَن المعلمي- السعودية- دار المعارف-مصورة عَنْ دائرة المعارف العُثْمَانية- الطبعة الأوْلى- ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.

١٤. حِلْيةُ الأوْلياء: أَحْمَد بن عَبْدالله الأصبهاني(ت ٤٣٠)- بيروت- دار الكتاب العربي- الطبعة الرَّابعة- ١٤٠٥ - ١٩٨٥م

١٥. دراسات في الحديث النبوي: محمد مصطفي الأعظمي- بيروت- المكتب الإسلامي- الطبعة الأولى- ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

١٦. الرسالة المستطرفة: محمد بن جعفر الكتاني- (١٣٤٥هـ)- تحقيق: محمد المنتصر- بيروت- دار البشائر الإسلامية- ١٤٠٦هـ

١٧. سِيَر أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ: مُحَمَّد بن أَحْمَد الذَّهَبِيّ (ت ٧٤٨) تحقيق: شعيب الأرناؤوط- بيروت- مؤسسة الرسالة- الطبعة الثالثة- ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

١٨. السيوطي وجهوده في الحديث: بديع اللحام- سوريا- دار القلم- ٢٠٠٥م.

١٩. شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحَنْبَلِي(ت ١٠٨٩) - بيروت- دار إحياء التراث العربي.

٢٠. شرح ألفية الحديث: زين الدّين عبدالرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦)- حققه وصححه: أحمد محمد شاكر - بيروت- عالم الكتب- - ١٤٠٨-١٩٨٨م.

٢١. شرف أصحاب الحديث: أَحْمَد بن عَلِيّ الخطيب(ت ٤٦٣)- تحقيق: د. محمد سعيد أوغلي- تركيا- جامعة أنقرة- دار أحياء السنة النبوية. الطبعة الأولى- ١٩٧٥م.

٢٢. الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٩٠٢)- نسخة مصورة عن طبعة القاهرة.

٢٣. الطبقات الكبرى (ابن سعد- القِسْم المتمم)- تحقيق: زياد منصور- مطبوعات الجامعة الإسلامية- الْمَدِيْنَة المنورة- الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٢٤. الطبقات: أبوعَمْرو خليفة بن خياط(ت ٢٤٠)- تحقيق: الدكتور ضياء العُمَري- دار طيبة للنشر والتوزيع- الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٢٥. علل الْحَدِيْث: عَبْدالرَّحْمَن بن مُحَمَّد بن أبي حاتم (ت ٣٢٧)- بيروت- دار المعرفة- ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٦. العلل: عَلِيّ بن عَبْدالله المديني (ت ٢٣٤)- تحقيق: د. مُحَمَّد مصطفى الأعظمي- بيروت- المكتب الإسلامي- الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

٢٧. علوم الْحَدِيْث: عُثْمَان بن عَبْدالرَّحْمَن ابن الصلاح- (ت ٦٤٣)- تحقيق: نور الدِّين عتر- دمشق- دار الفكر- الطبعة الأولى-١٩٩٩م.

٢٨. فتح المغيث بشرح ألفية الْحَدِيْث: مُحَمَّد بن عَبْدالرَّحْمَن السخاوي (ت ٩٠٢)- تحقيق: عَلِيّ حسين عَلِيّ- دار - مصر- الإمام الطبري- الطبعة الثانية- ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

٢٩. فهرس الفهارس و الإثبات و معجم المعاجم و المشيخات و المسلسلات- عبدالحي بن عبدالكبير الكتاني (١٣٨٢) تحقيق: إحسان عباس- - بيروت- دار الغرب - ١٤٠٦هـ -١٩٨٦م.

٣٠. القاموس المحيط: مُحَمَّد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧)- بيروت- دار المعرفة.

٣١. الكامل في ضعفاء الرجال: ابن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥)- بيروت- دار الفكر- الطبعة الثالثة- ١٩٨٨م.

٣٢. كشف الظنون عَنْ أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عَبْدالله حاجي خليفة(ت ١٠٦٧)- بيروت- دار الفكر- الطبعة الثانية- ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م. .

٣٣. الكفاية في علم الرواية: أَحْمَد بن عَلِيّ الخطيب (ت ٤٦٣)- تحقيق: د. محمد الصقر- القاهرة- دار المنار-١٩٧٧م.

٣٤. الكنى والأسماء: لأبي بشر محمد بن احمد بن حماد الدولابي (ت ٣١٠ هـ)- تحقيق: زكريا عميرات- بيروت- دار الكتب العلمية- الطبعة الثانية- ١٩٩٩م

٣٥. لسان العرب:ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١)- مصور عن طبعة بولاق.

٣٦. مختار الصحاح: مُحَمَّد بن أَبِي بَكْر الرازي- دمشق- مؤسسة علوم القُرْآن-الطبعة الأولى- ١٤٠٥- ١٩٨٥م.

٣٧. مرآة الزمان في تاريخ الأعيان: شمس الدين يوسف بن قزاوغلي سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤)- تحقيق مسفر بن سالم بن عريج الغامدي - سلسلة بحوث إحياء التراث الإسلامي- جامعة أم القري بالمملكة العربية السعودية- الطبعة الأولى- ١٤٠٧هـ

٣٨. مسند الإمام أَحْمَد: الإمام أَحْمَد بن حَنْبَل:(ت ٢٤١) تحقيق: أَحْمَد شاكر- مصر- دار المعارف- الطبعة الثَّانِية- ١٩٨٨م.

٣٩. المسند: أبو عَوَانَة يعقوب بن إِسْحَاق(ت ٣١٦)- بيروت-دار المعرفة-الطبعة الأولى-١٩٨٩م.

٤٠. الوافي بالوفيات: لصلاح الدِّين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤)- تحقيق جماعة من المستشرقين- دار صادر- بيروت.

٤١. وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاويّ (٩٠٢)- تحقيق د. بشار عواد معروف - عصام فارس الحرستاني - أحمد الخطيمي- بيروت- مؤسسة الرسالة- ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٤٢. وفيات الأعيان: أبو العَبَّاس أَحْمَد بن مُحَمَّد ابن خلكَانَ(ت ٦٨١)- تحقيق: إحسان عَبَّاس- بيروت- دار الثَّقافة- ١٩٧٨م.

تحولات في صورة النبي محمد ﷺ: كتاب كارين آرمسترونغ أنموذجاً

أ.د.عبد النبي اصطيف(*)

المقدمة:

تشكلت صورة النبي محمد ﷺ (بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الاستشراق أو المعرفة التي أنتجها، ولا يزال ينتجها، الغرب عن الشرق ولاسيما المسلم منه) في ظل المواجهة بين الشرق المسلم الناهض وبين الغرب الذي تبنى المسيحية ديناً له، واتخذها مظلة أيديولوجية، تسوّغ مناجزته لهذا الشرق دفاعاً عن مصالحه الدنيوية–هذه المواجهة التي امتدت نحواً من أربعة عشر قرناً. ومعنى هذا أنها ولدت ونشأت وترعرعت ونمت وتطورت وعُدِّلت في ظل هذه العلاقة، لتؤدي وظائف محددة لها في مواجهة «الآخر/المسلم»، واحتوائه، وتدجينه، واستُخدِمت سلاحاً يُقارَع به هذا «الآخر» على المستوى الثقافي والإيديولوجي والنفسي.

وبسبب مركزية شخصية النبي ﷺ في الدين الإسلامي والمجتمعات الإسلامية: تاريخاً وثقافة ووجوه حياة مختلفة، فضلاً عن مركزيتها في الدين الإسلامي عقيدة ومكارم أخلاق ومعاملات؛ وبسبب كون سنّته المصدر الثاني للتشريع في معظم الممالك والدول الإسلامية عبر العصور، ونتيجة النجاح الصاعق للفتوحات العربية الإسلامية في شرق العالم القديم وغربه، فقد كان من الطبيعي أن تنال صورته في الغرب مختلف مظاهر التشويه والطعن وسوء التمثيل، الناجمة أساساً عن دوافع دينية وأيديولوجية ومصالح دنيوية، بغرض نزع

(*) د. أستاذ الأدب المقارن والنقد الحديث في جامعة دمشق.

مصداقيته بوصفه خاتم الرسل، وحاملاً لرسالة إنسانية سامية تدعو إلى العدل والمساواة والارتقاء بالإنسان خليفة الله على هذه الأرض من جهة، وإضعاف قوة أتباعه المادية والمعنوية بضرب أساس مهمّ من أسس وحدتهم وتضامنهم فيما بينهم من جهة أخرى. وهكذا وجدنا الغربيين يشككون بداية في صدق نبوته، ويتبعون ذلك بإثارة مصداقية كتاب دعوته، وسنّته، فضلاً عن الطعن في مختلف وجوه سلوكه الدنيوي ولا سيما علاقاته الزوجية، وصلاته بأصحابه، وغير ذلك مما شكّل مادة خصبة للخيال الأوربي الذي انطلق، بوحي من عنصريته وكراهيته للآخر المختلف المنافس، يتفنن في تصوير «هذا الدعيّ البغيض» على حد وصفهم له، الذي انحرف بالمسيحية- في نظرهم- عن مسارها الصحيح، وانصرف إلى الدنيا ومتعها ينشر دعوته بالسيف حيناً، وبالتحالفات المريبة حيناً آخر، وبالمال والسلطان حيناً ثالثاً، يوظفهما على نحو يجافي الحساسية الغربية المسيحية التي ألفت صورة المسيح المسالم المتسامي عن كل ما يتصل بهذا العالم، و«ابن الإله» الذي أنقذ الإنسانية من خطيئتها وتحمل وزرها بصلبه.

لقد شهد القرنان الأخيران جملة من التطورات، كان يفترض بها أن تصحح صورة النبي محمد ﷺ في الكتابات الغربية، ولاسيما الأنكلو-أمريكية، وتجعلها أكثر موضوعية ونزاهة وقرباً من واقع الحال، ولكن كتابات الغربيين بوجه عام ظلت - إلا في القليل منها - استمراراً للنزعة الوسيطة الساعية باستمرار إلى احتوائه وتدجينه وتسهيل انضوائه وتبعيته وانقياده للأنا الغربية المسكونة بعقدة التفوق على سائر العالم. بل إن بعض الغربيين مضوا أشواطاً بعيدة في إساءة تمثيل هذا الآخر، والعبث بمقدساته، والاستهزاء بها، والسخرية مما تنطوي عليها من مثل وقيم ومبادئ-مما تبدّى مؤخراً في الرسوم الكاريكاتورية للنبي محمدﷺ، وفي إنتاج أفلام مغرضة تستفز مشاعر المسلمين عامة والجاليات الإسلامية في الغرب خاصة. ولكن «رب ضارة نافعة»، ذلك أن هذا الإسراف في سوء تمثيل النبي محمدﷺ دفع العديد من أبناء هذه الجاليات إلى أخذ زمام المبادرة وتقديم سيرة للنبي ﷺ تليق بمكانته في نفوسهم ومركزيته في حياة المسلمين مما أسهم على نحو ما في تعديل صورته.

* * *

في السادس والعشرين من شهر أيلول عام ثمانية وثمانين وتسعمائة وألف صدرت رواية سلمان رشدي، سيئة الفعل والسمعة، الموسومة بـ الآيات الشيطانية(1) The Satanic Verses عن دار النشر فايكنغ/ بنغوين في لندن، وسرعان ما أطلقت القطة بين الحمائم بما

(1) انظر:

Salman Rushdie,
The Satanic Verses
(The Consortium, Inc., Dover, Delaware, 1992)

أثارت من ردود فعل فاقت جميع التوقعات في مناطق مختلفة من العالمين الغربي والإسلامي، تميزت بالاتساع والشمول والتباين الشديد .

ففي حين ظفرت الرواية في العالم الغربي باهتمام ملحوظ ومغرض في آن معاً تمثل بترشيحها لجائزة البوكر البريطانية المشهورة، ومن ثم إدراجها في قائمة التصفيات الأخيرة لها، وبفوزها بـ جائزة وايت بريد للرواية لذاك العام، وبإصرار ناشرها على عدم سحبها من الأسواق تحت أي حال من الأحوال، وبرفض وزير الداخلية البريطاني التوسع في تطبيق قانون التجريح ليشمل الإسلام في بريطانية وبالتالي حرمان مسلميها من مقاضاة رشدي على أساس منه، وتنادي المثقفين والكتاب في بريطانية والغرب للدفاع عن رشدي وحريته في كتابة ما يريد، بوصف هذه الحرية حقاً من حقوقه الإنسانية الأساسية، خاصة أنها تأتي على حساب «الآخر البغيض»، المسلم المهاجر الذي بات يعيش في قلب العالم الغربي مواطناً يُفترض أن يتمتع بجميع حقوق المواطنة الغربية، شهد العالم الشرقي والمنتمون إليه من المسلمين في الغرب مظاهر نقيضة في شكلها ومحتواها شملت منع الكتاب في الهند وجنوبي إفريقية وعدد كبير من الدول الإسلامية والعربية، وحرق نسخ منه في مدينة برادفورد البريطانية، وتنظيم المظاهرات في لندن وسواها من مدن الغرب، وفي باكستان وغيرها من دول الشرق التي بلغت حداً من العنف أودى بحياة عدد من المتظاهرين غير قليل، وانتهى بعدد أكبر من الجرحى، ومنع جميع منشورات فايكنغ وبنغوين من دخول إيران، والتظاهر خارج السفارة البريطانية في طهران، وإعلان يوم حداد وطني في إيران كلها، وإصدار فتوى بهدر دم رشدي، ثُمَّ قطع علاقات إيران ببريطانية في مطلع شهر آذار من عام ١٩٨٩[(١)] .

وربما كان من أبرز ما يلفت انتباه الملاحظ المتتبع لردود الأفعال هذه هو استغراب كل فريق لردود أفعال الفريق الآخر. فبينما حار الغرب في تفسير اتساع نطاق ردود أفعال المسلمين ومظاهر الغضب والعنف التي رافقتها احتجاجاً على أمر لم ير فيه مسوغاً كافياً لها، فما جاء به رشدي لا يتجاوز في قبحه وبذاءته ما هو سائد في كتابات الغربيين عن النبي محمد ﷺ، ورشدي، وعلى الرغم مما يشي به اسمه من صلة بالإسلام، مواطن غربي يحمل الجنسية البريطانية، وينتمي قلباً وقالباً إلى الغرب، وما ينتجه جزء لا يتجزأ مما بات يعرف بـ الأدب المكتوب بالإنكليزية Literature in English أو الأدب الإنكليزي الجديد New English Literature ؛ انتابت المسلمين في مختلف بقاع العالم موجة من خيبة الأمل،

(١) انظر:

The Rushdie File,
Edited by Lisa Appignanesi and Sara Maitland
(Fourth Estate, London, 1989)

والإحباط، والعنف، والشعور بالإهانة ، إزاء سماح الغرب بنشر رواية كهذه تسيء أيّما إساءة إلى النبي محمد ﷺ وإلى الدين الحنيف، الذي يجلّ أتباعه أيّما إجلال رسول المسيحية السائدة في الغرب، ويجعلون الإيمان به وبأمّه السيدة مريم العذراء مقوماً أساسياً من مقومات عقيدتهم[1] في الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته وبالقدر خيره وشره فضلاً عن الإيمان بيوم الحساب .

ولكن ما فات الغرب معرفته هو ما يكنّه المسلمون من حب وإجلال وتقدير لخاتم الأنبياء وما يمثله بالنسبة إليهم من أسوة حسنة يستلهمونها في جميع مظاهر حياتهم ووجودهم على نحو يجعله في نقطة المركز تماماً في هذا الوجود؛ وما فات الشرق معرفته هو أن الصورة التي يقدمها سلمان رشدي للنبي محمد ﷺ في رواية الآيات الشيطانية، ليست بعيدة عن الصورة الغالبة على أذهان الغربيين والتي رسختها قرون طويلة من المواجهة المتعددة الوجوه والمستويات بين الشرق والغرب، ومعنى هذا أن التدهور الذي سببته هذه الرواية في علاقات الشرق بالغرب كان مردّه إذا ما تجاوز المرء ما يمكن أن ينطوي عليه من نوايا خبيثة تتصل بمواقف المجتمعات الغربية من الجاليات العربية والمسلمة التي تقيم بينها، إلى جهل كل فريق بالآخر وما يحمله من تصورات وآراء وأفكار وأهواء ومشاعر تجاهه

وهكذا جاء كتاب كارين آرمسترونغ: محمد سيرة للنبي[2] الذي ظهر عام ١٩٩١م استجابة غير مباشرة لنشر كتاب سلمان رشدي: آيات شيطانية (١٩٨٨)، وما استتبع ذلك من غضب الجاليات الإسلامية في الغرب ولاسيما في المملكة المتحدة، وسخطها وردود فعلها التي فاجأت الغربيين، وما تلا ذلك كله من فتوى للإمام الخميني وردود فعل عنيفة في مختلف أنحاء العالم، تمثلت بالمظاهرات الغاضبة وحرق الكتاب وتهديد مؤلفه وناشره بالويل والثبور وعظائم الأمور.

(١) انظر إشارة آن ماري شيمل لهذه المفارقة في:

Annemarie Schimmel,
And Muhammad is His Messenger :
The Veneration of the Prophet in Islamic Piety
(The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, **1985**),

pp. **5** and **2634-**

(٢) انظر:

Armstrong, Karen,
Muhammad : A Biography of the Prophet
(Harper San Francisco, New York, **1992**).

وعلى خلاف ما سبق ظهوره من سِيَرٍ للنبي محمد ﷺ حمل كل منها وجهة نظر خاصة به تجاه الإسلام وأتباعه ونبيه، فإن ما يميز كتاب محمد: سيرة للنبي لكارين آرمسترونغ طبيعة التكوين الثقافي لمؤلفته التي أمضت بداية سبعاً من سنين عمرها في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية راهبة، ثم تخلت بعدها عن حياة الأديرة عندما وجدتها لا تجسد رؤيتها الدينية الخاصة بها، ومضت بعدها إلى دراسة الأدب في جامعة أكسفورد، ثم إلى تدريسه في عدد من المؤسسات التربوية والجامعية، وإلى التعليق على الشؤون الدينية الراهنة لتغدو واحدة من أبرز المعلقين على هذه الشؤون في العالم الأنكلو-أمريكي، وتدرّس فيما بعد في كلية ليو بايك Leo Baeck لدراسة اليهودية وتدريب الحاخامات والمدرسين، وتؤلف الكتب المعنية بالتجربة الدينية وعلاقات الأديان السماوية فيما بينها بشكل خاص، محفوزة بما يجري في العالم المعاصر(١).

وفضلاً عن هذا التكوين الثقافي والمعرفي المتميز للمؤلفة، والذي يجمع بين مختلف الديانات الإبراهيمية فإن مساءلتها للتقاليد الدينية والثقافية ولا سيما ما اتصل منها بالعلاقات بـ«الآخر» أمر لافت للنظر في تدبرها لسيرة النبي محمد ﷺ، حيث نراها تعمد إلى بيان «أسباب عداوة الغرب للإسلام ممثلاً في شخص محمد»(٢)ﷺ، و«لتجليات تلك العداوة وأصولها، والتهم التي كيلت لمحمد ﷺ وللإسلام، ثم تحولت إلى أساطير أصبحت لها مصداقية الحقائق التاريخية»(٣) وتردها إلى أسبابها الحقيقية المتمثلة بـ «الجهل والخوف»، مبيّنة تناقضاتها واعتباطيتها.

(١) من كتب كارين آرمسترونغ العديدة يمكن للمرء أن يشير إلى:
- المسيحي الأول: تأثير القديس بول في المسيحية ؛
- ألسنة النار: مختارات من التجربة الدينية والشعرية
- الإنجيل تبعاً للمرأة: خلق المسيحية لحرب الجنس في الغرب ؛
- الحرب المقدسة: الحروب الصليبية وتأثيرها في عالم اليوم ؛
- التصوف الإنكليزي في القرن الرابع عشر ؛
- تاريخ للإله: ٤٠٠٠ سنة من مسعى اليهودية، المسيحية والإسلام ؛
- تاريخ للقدس: مدينة واحدة وثلاثة أديان. (وقد ترجم إلى العربية في كتاب سطور)

(٢) انظر:
د. فاطمة نصر ود. محمد عناني،
«محمد هذا الإنسان»، في كارين آرمسترونغ ، المرجع السابق ، ص(٧)

(٣) انظر: المرجع السابق ، ص(٥).

ولما كانت كارين آرمسترونغ تنظر «إلى النبي من وجهة نظر شخص ذي تصورات مسبقة محددة عن الإسلام» فإنها تقدم سيرة النبي ﷺ من خلال حوار مستمر وهادئ ومثير مع هذه التصورات، تسائلها وتناقشها وتختبر مقدار اتساقها وانسجامها الداخلي لتبين، في معظم الأحيان، مقدار ما تنطوي عليه من التناقض والأهواء والانقياد لنوازع الكراهية التي حكمت نظرة الغرب عامة إلى النبي محمد ﷺ.

وتحاول آرمسترونغ في تقديمها لسيرة النبي محمد ﷺ تقديماً تاريخياً عقد مقارنة بين صورتين للنبي محمدﷺ :

الصورة التي تحكمها المخيلة الغربية والتي تفصح عن صانعها أكثر مما تفصح عن موضوعها.

والصورة التي تكشف عنها المصادر والروايات التاريخية الموثوقة، وذلك بغرض الوصول إلى ما تراه من حقيقة عن هذه الشخصية العظيمة. وبمقدار محاولة آرمسترونغ مساءلة الصورة الغربية والكشف عما تنطوي عليه من تناقض وأهواء ونزعات وكراهية ومواقف متكافئة الضدين في أكثر الأحيان فإنها تلجأ، وربما إرضاءً لأصحاب هذه الصورة، إلى تقديم رواية أكثر قبولاً لديهم على الرغم من بعدها عن حقيقة التصور الإسلامي. ويبدو أن انشغالها بالتجربة الدينية للنبي محمد ﷺ قد طغى على كل شيء في تفكيرها فغدت تحاول تفسير هذه التجربة وشرحها لنفسها أولاً قبل أن تشرحها للآخرين. وبسبب تكوينها الثقافي تعمد باستمرار إلى المقارنة بين الموقف الغربي من اليهود والموقف الغربي من المسلمين والإسلام، وفي ذلك ما فيه من فقدان لحس النسبة في النظر إلى الأمور. فليس ثمة مجال للمقارنة بين المسلمين واليهود في علاقاتهم بالغرب، أو في إسهامهم الحضاري، أو في مجرد حجم مجتمعاتهم، وطبيعة ما سادها من قيم اجتماعية وروحية ولاسيما ما اتصل بعلاقاتهم بـ«الآخر»، حيث اتسم الإسلام عامة بروح التسامح واللين والرفق بأهل الكتاب بشكل خاص، وهو أمر تؤكده المؤلفة في مختلف فصول الكتاب.

ولعل أفضل ما يبين عن موقف المؤلفة بصدق ما تختم به كتابها من رأي في العلاقة بين الإسلام والغرب. تكتب كارين آرمسترونغ:

«والواقع أن الإسلام والغرب يشتركان في تراث عام. وقد تبين المسلمون ذلك منذ زمن النبي محمد ﷺ. ولكن الغرب لا يستطيع قبول ذلك. وقد بدأ بعض المسلمين اليوم بالتحول ضد ثقافات أهل الكتاب التي أذلتهم واحتقرتهم حتى إنهم بدؤوا بأسلمة كراهيتهم الجديدة. وغدت شخصية النبي ﷺ المحبوب مركزية في واحد من آخر الصدامات بين الإسلام والغرب في أثناء مسألة سلمان رشدي. وإذا كان على المسلمين أن يفهموا تقاليدنا ومؤسساتنا

الغربية على نحو أكثر دقة، فإن علينا في الغرب أن نخلِّص أنفسنا من بعض تحاملنا القديم. وربما كانت شخصية النبي ﷺ أحد المواضع التي يمكن البدء بها. وهو الرجل المركّب والمتوقد العاطفة الذي قام أحياناً بأشياء يصعب علينا قبولها[1]، والذي كان ذا عبقرية تنتمي إلى نظام بعيد الأغوار، وأسس ديانة وتقليداً ثقافياً لم يقوما على السيف، على الرغم من الأسطورة الغربية ، والتي يدل اسمها «الإسلام» على السلام والتصالح» (ص ٢٦٦).

وبعد مضي عقد ونصف على ظهور كتابها الأول جاء كتابها الثاني «محمد نبي لأزمنتنا»[2] Muhammad: A Prophet for Our Times الذي ظهر عام ٢٠٠٦م استجابة لأحداث الحادي عشر من أيلول ليتحدث عن النبي محمد ﷺ بطريقة مختلفة تماماً، تحاول الكشف عما يمكن أن تقدمه سيرته من دروس وعبر في مواجهة نكبة العالم المعاصر في جورج بوش الابن وأمثاله من المحافظين المحدثين Neo- Conservatives. وهكذا نراها تكتب عن النبي محمد ﷺ:

«لم يكن محمد رجل عنف. وعلينا أن نقارب حياته بطريقة متوازنة حتى نقدِّر إنجازاته المعتبرة» (ص ١٨).

وتضيف:

«لدى محمد، وبوصفه شخصية أنموذجية، دروسٌ مهمة، ليس للمسلمين فقط، بل للشعوب الغربية أيضاً. كانت حياته جهاداً: وهذه الكلمة، كما سنرى، لا تعني الحرب المقدسة، إنها تعني «الكفاح». لقد تصبب محمد عرقاً – بالمعنى الحرفي للكلمة– بمجهود جلب السلام إلى شبه الجزيرة العربية التي مزقتها الحرب، ونحن بحاجة إلى أناس مستعدين للقيام بهذا اليوم. وكانت حياته حملة لا تعرف التعب ضدّ الطمع، والظلم، والغطرسة».

وتمضي في الدفاع عن واقعيته وأهمية إنجازه فتقول:

«لم يكن محمد يحاول فرض أرثوذكسية، لم يكن معنياً كثيراً بالماورائيات– وإنما بتغيير قلوب الناس وعقولهم. لقد دعا الروح السائدة في عصره بالجاهلية. والمسلمون يفهمون عادة هذه الجاهلية على أنها تعني «الجهل»، أي فترة ما قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية. وتظهر البحوث الحديثة العهد، أن محمداً قد استعمل مصطلح الجاهلية ليس للإشارة إلى عصر تاريخي، وإنما إلى حالة ذهنية سببت العنف والإرهاب في شبه الجزيرة العربية في

---

(١) التشديد من جانب الباحث.

(٢) انظر:

Karen Armstrong,
Muhammad: A Prophet for Our Times
(Atlas Books and HarperCollins, New York, **2006**)

القرن السابع. إنني سأحاجّ أن الجاهلية حاضرة أيضاً في الغرب اليوم حضورها في العالم الإسلامي» (ص ١٩-٢٠).

والسؤال الذي يراود قارئ هذه المقبوسات التي تتصدر كتاب آرمسترونغ هو ما الذي حدث حتى تتغير لهجة الكاتبة في حديثها عن النبي محمد ﷺ؟ خاصة وأن هذا التغير يتزامن مع موجة جديدة من مظاهر الإساءة إلى النبيﷺ في الصحف والمجلات ووسائل الإعلام المختلفة ولاسيما في البلدان الاسكندنافية ثم في غيرها من الدول الأوربية (من مثل الرسوم الكاريكاتورية التي نشرت بداية في صحف الدانمارك وما لبثت الصحف الأوربية المختلفة أن تناقلتها لغايات دنيوية في نفوس أصحابها، وإرضاءً لنزعة عنصرية غربية لم تستطع مختلف وجوه التقدم والتطور في وسائل الاتصال بالعالم أن تغيرها، والأفلام التي تمسخ شخصية النبي ﷺ والمقالات التي تشوّه صورته) التي تتذرع بحرية الفنان في التعبير ولو جاء على حساب مقدسات الآخر.

والواقع أن التغير في نظرة كارين آرمسترونغ وغيرها إنما يعود، فيما يبدو لصاحب هذه السطور، لما بذلته، وتبذله الجالية الإسلامية في الغرب من جهدٍ معرفي متواصل غايته التعريف بالإسلام ونبيه. والكتب الأربعة التي أنتجها مؤخراً كُتّاب من هذه الجالية وتشمل فيما تشمل:

ـ كتاب ضيَاء الدين سردار، محمد: وجوه من سيرته(١)، الذي أصدرته المؤسسة الإسلامية في ليستر عام ٢٠٠٥ للأطفال.

ـ وكتاب ضيَاء الدين سردار وظفر عباس مالك، محمد للمبتدئين(٢)، الذي أصدرته دار آيكون بوكس في كامبريدج عام ١٩٩٤م للقارئ البسيط.

ـ وكتاب عادل صلاحي، محمد إنساناً ونبياً: دراسة كاملة لحياة نبي الإسلام(٣)، الذي أصدرته المؤسسة الإسلامية في ليستر عام ٢٠٠٢م للقارئ العام.

---

(١) انظر:

Ziauddin Sardar,
Muhammad: Aspects of His Biography
(The Islamic Foundation, Leicester, 2005).

(٢) انظر:

Ziauddin Sardar and Zafar Abbas Malik,
Muhammad For Beginners
(Icon Books, Cambridge, 1994).

(٣) انظر:

Adil Salahi,
Muhammad: Man and Prophet
(The Islamic Foundation, Leicester, 2002).

ــ وكتاب يحيى إيميريك، حياة محمد وعمله[1]، الذي أصدرته دار النشر ألفا- بنغوين في إنديانا بوليس في الولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠٢م للقارئ المعني بالشؤون الراهنة،

أمثلة واضحة على هذا العمل الإيجابي الذي ينبغي أن يُعزَّز ويُشجَّع ويتنامى. ولعل إشارة برقية إلى مزايا كل منها كفيلة ببيان ما يمكن أن تسهم به المعرفة في الارتقاء بوعي الغربيين بقيمة النبي محمد ﷺ، وأهميته عبر العصور.

أما كتاب ضيَاء الدين سردار، محمد: وجوه من سيرته، فيتميّز بأنه موجه للقراء الصغار، وهم يشكلون شريحة واسعة من القراء لا تشمل أطفال المسلمين فقط بل تتعدى ذلك إلى أترابهم من الديانات الأخرى ممن يسهل عليهم قراءته بالإنكليزية. ولما كان مؤلفه وناشره مسلِمَيْن فقد كان من الطبيعي أن يوردا عبارة «ﷺ» بالعربية في عنوانه، مما يُشعِر القارئ باحترام كل منهما لموضوع الكتاب، ويدعوه، في الوقت نفسه، للالتزام بهذا الاحترام بدءاً من قراءته للعنوان – أو العتبة التي يمر بها قبل الدخول إلى رحابه.

ومما يميزه أيضاً أنه يتضمن ٣٢ صورة ورسماً توضيحياً موزعة بين الصور الملتقطة لأماكن مختلفة من بيئة النبي ﷺ في نشأته ونموّه وبعثه، وبين الرسوم التوضيحية، وبين الخرائط، وبين صور طبق الأصل لبعض الآيات القرآنية المساعدة في فهم بعض وقائع السيرة النبوية من مثل:

* آيات من سورة «المزمل» ص ١٤ وترجمتها ص ١٥
* آيات من سورة «الإسراء» ص ٢٠ وترجمتها ص ٢١
* آيات من سورة «الفتح» ترد في متن النص وترد ترجمة بعض آياتها في ص ٤٤
* وصورة لكتاب النبي ﷺ إلى منذر بن سوا

ولما كان الكتاب موجهاً للقراء الصغار فقد جاءت فصوله قصيرة (كل منها صفحتان لا أكثر)، تبدأ بنزول الوحي (ليلة القدر) عام ٦١١م، وتنتهي بإنجاز المهمة عام ٦٣٢م، ولذا فإن عدد صفحاته لا يتعدى ٦٤ من القطع الكبير، موزعة على ١٦ فصلاً، ومطبوعة على ورق مصقول، ولغته جميلة وواضحة وسلسة. والحقيقة التي لا تفوت دارس الكتاب ولاسيما مضمونه أن ما يقرؤه الطفل المسلم فيه يبعثه على الاعتزاز والفخر بدينه وبنبيه وبتاريخه المجيد، أما ما يقرؤه الطفل غير المسلم فيه فإنه يبعثه كذلك على الإعجاب بإنجازات النبي

(١) انظر:

Yahiya Emrerick,
The Life and Work of Muhammad
(Alpha-Penguin Group, Indianapolis, 2002).

ﷺ التي امتدت حتى بلغت العالم المعاصر الذي يضم أتباعاً له نشيطين ومسهمين فعّالين في المجتمعات الغربية.

وأما كتاب ضياء الدين سردار وظفر عباس مالك، محمد للمبتدئين، فإنه يتميّز بداية بالإشارات المباشرة إلى حساسيات إسلامية من مثل: الصلاة على النبي ﷺ كلما ذُكِر؛ وعدم تصويره ﷺ أو أي من صحابته؛ والإعلان صراحة عن قبول ذلك والانصياع له، فضلاً عن تعليقات من جانب معلّق اسمه فاس Fez يقرئ القارئَ السلامَ ويعلن أنه سيتأكد، إن شاء الله، من أن المؤلفين سيلتزمان بالصراط المستقيم في تقديمهما لمادة الكتاب.

ومما يميزه أيضاً إيراده أحاديث للنبي محمد ﷺ مترجمة إلى الإنكليزية تتناول مختلف وجوه حياة المسلمين وتعكس وجوهاً إيجابيةً للإسلام. والحقيقة أن مؤلفي الكتاب قد اتخذا الحديث عن سيرة النبي ﷺ مدخلاً للحديث عن الإسلام بمختلف جوانبه: عقيدة وتاريخاً وحضارة ومنجزات وغير ذلك مما يحقق الغاية من تأليف الكتاب كما يشير إلى ذلك غلافه الخارجي الذي نقرأ فيه:

«محمد للمبتدئين» دليل عارف إلى عالم الإسلام المركّب والمحيِّر. إنه يسرد تاريخ الإسلام منذ ولادة محمد ﷺ في أواخر القرن السادس في الصحراء العربية إلى قوته الثقافية والسياسية في عصرنا.

ونقرأ كذلك:

«يعرض رؤية في المعتقدات والتقاليد الإسلامية وتفحصاً للأفكار الجديدة التي تعيد صياغة أو تشكيله العالم الإسلامي»

ومعنى هذا أن الكتاب يقدم حياة النبي ﷺ في إطار أوسع هو الدين الإسلامي: عقيدةً وثقافةً وتاريخاً ومجتمعات، وهو صنيع حسن لأنه يضع الأمور في سياقها الدال الذي يكشف عن أهميتها وموقعها في التاريخ الإنساني، كما أنه يعمد إلى تقديم الكثير من المعلومات في إطار مربعات أو مستطيلات مرفقة بصور توضيحية ووثائق وصور فوتوغرافية وإشارات موحية.

وأما كتاب عادل صلاحي، محمد: الإنسان والنبي: دراسة كاملة لحياة نبي الإسلام، فهو مرجع ضخم يمكن أن يشفي غليل القارئ المتعطش لمعرفة المزيد عن سيرة النبي محمد ﷺ، إذ يستند مؤلفه (الذي يعمل مديراً لمؤسسة الفرقان التي تعنى بالمخطوطات العربية والإسلامية وجمعها وتوثيقها وتحقيقها ونشرها) إلى مكتبة ضخمة من المراجع العربية والإنكليزية.

ويقع الكتاب فيما يتجاوز الـ ٨٥٠ صفحة من القطع الكبير، يتتبع فيها المؤلف في ستة وعشرين فصلاً موسعاً السيرة النبوية من ولادة النبي محمد ﷺ وطفولته حتى انتصار الإسلام في شبه الجزيرة العربية، على خلفية الأحداث التاريخية التي مرت بها المنطقة، مع سعي مستمر لربطها بحياة صاحب السيرة. إذ كان الكتاب موجهاً إلى قرّاء اللغة الإنكليزية من غير المسلمين ويهدف إلى سرد حياة النبي محمد ﷺ في إطار من بدايات التاريخ الإسلامي في الجزيرة العربية، فإنه كذلك موجه إلى القراء المسلمين ليفهموا دينهم على نحو أفضل ويزدادوا معرفة به وبنبيهم. والحقيقة أن الكتاب إسهام مهم جداً في موضوع خطير من موضوعات الساعة ولا يمكن أن يوفى حقه في هذه الإشارة البرقية(١).

وأما الكتاب الرابع وهو كتاب يحيى إيميريك، حياة محمد وعمله، فإنه يتميز بكون مؤلفه مسلماً أمريكياً تحول عن المسيحية البروتستانتية عام ١٩٨٩م إلى الدين الإسلامي، وغدا ناشطاً فعالاً وداعية محترماً للدين الحنيف في الولايات المتحدة الأمريكية، فهو رئيس المؤسسة الإسلامية في أمريكا الشمالية، ونائب رئيس المدرسة الإسلامية في ويستبري، نيويورك. فضلاً عن كونه إماماً وأستاذاً، ومحاضراً، ومؤلفاً، وقد اختير أحد كتبه مؤخراً ليكون كتاباً مقرراً يُدرّس في جامعة الأزهر. ومعنى هذا أن أنه ربما كان على وعي أعمق بخلفية قرائه الدينية والثقافية في العالم الناطق بالإنكليزية.

وقد حاول جهده أن يستكشف من خلال هذه السيرة المكثفة العارفة أرضية محمد ﷺ وصباه، والثقافة والمجتمع اللذين عاش فيهما، مثلما حاول أن يبين موقع النبي ﷺ بوصفه رجل أسرة، ويوضح كيف أن حياته الشخصية تشهد على عظيم تقديره للمرأة. فضلاً عن سعيه إلى إبراز عنايته بأداء رسالته بوصفه نبياً، واجتهاده الواضح في شرح فلسفة الإسلام المتصلة بالتوحيد والعلاقة مع الأديان السماوية الأخرى. وهو لا يكتفي بذلك لأنه يعنى أيضاً بالقرآن ونزوله ونظرة المسلمين إليه في حياتهم الدينية، كما يعنى بتوضيح منظور النبي ﷺ إلى مفهوم الجهاد. ومما يبشر قارئه المسلم، بأنه مُقدِم على قراءة كتاب سينصف نبيّه لا

(١) ربما كان من باب الإنصاف لعمل الأستاذ عادل صلاحي الإشارة إلى نزعته النقدية في تناوله لمسائل السيرة النبوية، وإلى إصراره على مراجعة عمله باستمرار. ويتضح هذا أكثر ما يتضح في الطبعة الجديدة للكتاب التي ظهرت عام ٢٠٠٨م عن دار النشر ذاتها، والتي أعاد فيها على نحو جذري كتابة الفصل السادس والعشرين المتصل بخيانة بني قريظة للنبي في غزوة الخندق، مبيناً أن عقاب النبي ليهود بني قريظة على خيانتهم نال عدداً محدوداً منهم لم يتجاوز الـ ٢٥ مقاتلاً، على خلاف ما هو شائع في النصوص العربية والأجنبية ذات الصلة، ومدللاً على ذلك بمختلف أنواع الأدلة النصية والعقلية. كما أنه أضاف إلى الطبعة الجديدة ملحقاً يقع في إحدى عشرة صفحة (ص ص ٨٠٨-٨١٩) بيّن فيه أن عُمْر أم المؤمنين السيدة عائشة عند زواجها من رسول الله ﷺ كان نحو العشرين عاماً وليس تسعة أعوام كما هو شائع في النصوص العربية التي تناولت زواج النبي محمد ﷺ.

محالة، إن المؤلف يبدؤه بإشارة إلى كتاب مايكل هارت مائة الناس الأكثر تأثيراً The One Hundred Most Influential People والذي يضع محمداً ﷺ في رأس هـذه القائمـة، ويختمه بتأكيده دَيْن الغرب للثقافة الإسلامية – هذا الديْن الذي غُيِّب طويلاً، مع أنه كان وراء نهضة أوربة وعصر التنوير فيها.

والدرس المستقى من هذه الأمثلة هو أن مقاطعة المنتجات وقطع العلاقات الدبلوماسية أو استدعاء السفراء للتشاور ومظاهر الاحتجاج المختلفة من مظاهرات واعتصامات ومهاجمة لسفارات الدول الغربية التي ارتكب مواطنوها السوءات المختلفة تجاه الإسلام ونبيه الكـريم وتهديد مسؤولي بعض البلدان وغيرها لا يمكن أن تحلّ مشكلة تسفيه مقدسـات المسـلمين. وحتى تدخل الأمم لا يمكن أن يوقف هذا المدّ من مظاهر الكراهية التي يكنهـا المتعصـبون والعنصريون من اليمين الغربي . إن حلها في رأي صاحب هذه السطور لا يكون إلا بشـفع هذه الردود التي ينبغي أن تجانب العنف بمختلف صوره بنشر المعرفة الصحيحة عن النبيﷺ والإسلام. وذلك من خلال القيام بمبادرات تجاه مختلف شرائح المجتمـع المـدني الغربـي ومكوّناته تصحح صورة الإسلام والمسلمين والنبي محمدﷺ، وإفساح المجال أمام متنـوري هذه الشرائح ليؤدوا دورهم في المجتمع الغربي كما هو شأن كارين آرمسترونغ. ولابد مـن إقامة شراكة مع متنوّري الغرب ممن يؤمنون بالتعاون العلمـي والمعرفـي مـع العـرب والمسلمين، ولاسيما أولئك الذين يؤمنون بأن لدى العرب والمسلمين ما يسـهمون بـه فـي الحضارة الإنسانية المعاصرة.

ما يحتمل الضرورة وغيرها في باب الحذف (نقدٌ وتوجيه)

د. محمد طاهر الحمصي (*)

تمهيد:

اتّخذ النحاة من الشعر الفصيح مادّة لغويّة أساسيّة لاستنباط القواعد وتقرير الأحكام، وبنوا قواعدهم على الكثير والشائع والمطّرد فيه. وإنّك لتجد كتب النحو من لدن سيبويه حتى كتب النحو المعاصرة تقرن بين القاعدة وشواهدها من الشعر ومن الكلام الفصيح على حدّ سواء، ولربّما فاقت شواهد الشعر في بعض المسائل شواهد النثر. واشترط جمهور النحاة لصحّة القاعدة المؤسّسة على شواهد الشعر أن يكون لها أمثلة من الكلام الفصيح كالقرآن الكريم والحديث الشريف وما سُمِعَ من العرب الفصحاء كالأمثال والخطب والعبارات السائرة. وأمّا ما سُمع في الشعر ولم يُسمع مثله في الكلام فأدخلوه في باب الضرورة، وإن تعدّدت شواهده، ومنعوا أن يكون قياساً. وقد كانت الضرورة محطّ عناية الكثيرين من القدماء والمحدثين لأنّها تمثّل جانباً من جوانب العلاقة بين اللغة والشعر، كما كان تحديد مفهومها موضع خلاف بين أئمّة النحاة، فلا بدّ – والأمرُ كذلك – من إلمامةٍ بآراء أولئك النحاة في الضرورة الشعريّة والوقوف على ما بينهم من اختلاف في مفهومها .

(*) كلّيّة التربية الأساسيّة -الكويت.

اختلاف النحاة في تحديد مفهوم الضرورة:

أقدمُ كلام يتّصل بمفهوم الضرورة هو ما نُقِلَ عن الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٨ ه) أنّه قال: ((والشعراءُ أمراءُ الكلام يُصرّفونه أنّى شاؤوا، ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم من إطلاق المعنى وتقييده ..... ومدّ المقصور وقصر الممدود، والجمع بين لغاته، والتفريق بين صفاته، واستخراج ما كلّت الألسنُ عن وصفه ونعته، والأذهانُ عن فهمه وإيضاحه، فيقرّبون البعيد ويبعّدون القريب، ويُحتَجُّ بهم، ولا يُحتَجُّ عليهم، ويصوّرون الباطل في صورة الحق، والحقّ في صورة الباطل)).[1] ويشير الخليل في كلامه السابق إلى أنّ الشعر فنّ من القول يباح فيه ما لا يباح في غيره، وهذا ما عُبّرَ عنه فيما بعد بالضرورة، غير أنّ الخليل لم يحصر الضرورة فيما تقتضيه قيود الوزن والقافية، بل جعل الشعراء أمراء للكلام يصرّفونه أنّى شاؤوا، وجعل كلامهم حجّةً على غيرهم لا حجّةً عليهم، إذْ كانُوا الأقدرَ على تأليف الكلام والتصرّف في وجوهه. وهذا ما جعل حازم القرطاجنّي (٦٨٤ ه) يعقّب على كلام الخليل بقوله: ((فلأجل ما أشار إليه الخليلُ _ رحمه الله _ من بُعد غايات الشعراء وامتداد آمادهم في معرفة الكلام واتّساع مجالهم في جميع ذلك، يُحتاج أن يُحتال في تخريج كلامهم على وجوه من الصحّة، فإنهم قلّما يخفى عليهم ما يظهر لغيرهم، فليسوا يقولون شيئاً إلاّ وله وجه، فلذلك يجب تأوّل كلامهم على الصحّة والتوقّف عن تخطئتهم فيما ليس يلوح له وجه، وليس ينبغي أن يَعترض عليهم في أقاويلهم إلاّ مَنْ تَراحمُ رتبتُه في حسن تأليف الكلام وإبداع النظام رتبتَهم)).[2] وما ذكره حازم من كلام الخليل المتّصل بالضرورة لم يذكره سيبويه (١٨٠ ه) في الباب الذي سمّاه (باب ما يحتمل الشعرُ)على كثرة تعويله على كلام الخليل في معظم الموضوعات والمسائل في الأبواب الأخرى من كتابه، قال: ((اعلمْ أنّه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لا ينصرف، يشبّهونه بما ينصرف من الأسماء، لأنّها أسماء كما أنّها أسماء، وحذف ما لا يحذف، يشبّهونه بما قد حُذف واستُعمل محذوفاً)). [3] ثمّ ساق شواهد شعرية للحذف من بنية الكلمة وشواهد للزيادة فيها، ثمّ قال: ((وليس شيءٌ يُضطرّون إليه إلاّ وهم يحاولون به وجهاً)).[4] وما ذكره سيبويه لا يخالف رأي الخليل، بل يسير في ركابه، فما من ضرورة – وفق رأيه – إلاّ لها وجه صالح، وهذا مصداق قول

(١) منهاج البلغاء: ١٤٣ – ١٤٤، و (زهر الآداب) ٣: ٥٢، وانظر الصاحبي: ٢٧٥ .

(٢) منهاج البلغاء: ١٤٤ .

(٣) كتاب سيبويه ١: ٢٦ .

(٤) كتاب سيبويه ١: ٣٢ .

الخليل: ((الشعراء أمراء الكلام يصرّفونه أنّى شاؤوا)). وقد تتبّعت الشواهد التي حملها سيبويه على الضرورة فوجدت بعضها مطلوباً لإقامة الوزن كما في قول الشمّاخ:

لــهُ زَجَــلٌ كأنّــهُ صــوتُ حــادٍ ... إذا طَلَــبَ الوســيقةَ أو زَميــرُ (1)

ساقه سيبويه في جملة من الشواهد التي تصرّف فيها الشعراء بالحذف غير المعهود في الكلام. اضطُرَّ الشاعرُ فحذف الواو من الضمير في قوله: (كأنّهُ) ليستقيم له الوزن.

ووجدتُ بعضها غير مطلوب لإقامة الوزن، ولكنّه ضربٌ من التصرّف في الكلام، كما في قول أبي النجم العجليّ:

قد أصبحت أمُّ الخيار تدّعي
علــيّ ذنباً كلُّهُ لم أصــنعِ (2)

أورده سيبويه برفع (كلّه) على الابتداء شاهداً لما يجوز في الشعر وهو ضعيف في الكلام، لخلوّ جملة الخبر حينئذ من العائد. ونصبُ (كلّه) في البيت لا يكسر الوزن ولا يخلّ بصحّة التركيب. ومثله قول ابن صريم اليشكريّ:

ويومــاً تُوافينــا بوجــهٍ مُقسَّــمٍ ... كأنْ ظبيةٌ تعطو إلــى وارق السَّـلَمْ(3)

ذكره سيبويه شاهداً لما يجوز في الشعر من إعمال (كأنْ) المخفّفة في الضمير المحذوف، ورفع الاسم بعدها على أنّه خبر لها. وثمّة رواية أخرى للبيت بنصب الاسم بعد كأن المخفّفة على أنّه اسمٌ لها. ويستقيم الوزن مع كلتا الروايتين.

غير أنّ ابن السرّاج (316 هـ) حصر الضرورة فيما يُلجئ إليه الوزن من حذف أو زيادة أو تقديم أو تأخير أو غير ذلك، قال: ((ضرورات الشعر أن يضطرّ الوزنُ إلى حذف أو زيادة أو تقديم أو تأخير في غير موضعه، وإبدال حرف أو تغيير إعراب عن وجهه على التأويل، أو تأنيث مذكّر على التأويل)) .(4) وإلى مثل ذلك ذهب أبو سعيد السيرافيّ (368 هـ) ، فجعل الضرورة مرتبطةً بإصلاح وزن الشعر غير خارجةٍ عن ذلك، فقال: ((اعلم أنّ الشعر لمّا كان كلاماً موزوناً تكون الزيادة فيه والنقص منه يُخرجه عن صحّة الوزن، ويحيله عن طريق الشعر القصود مع صحة معناه، استُجيز فيه لتقويم وزنه من زيادة ونقصان وغير ذلك ما لا يستجاز في الكلام مثله)) .(5) ولابن عصفور (669 هـ) رأيٌ آخر في ضرائر

(1) كتاب سيبويه 1: 30 .
(2) كتاب سيبويه 1: 85
(3) كتاب سيبويه 2: 134 .
(4) الأصول 3: 435 .
(5) ما يحتمل الشعر من الضرورة: 34 .

الشعر، فليست الضرورة لديه دليلاً على امتداد آماد الشعراء واتّساع مجالهم، كما أنّها ليست دائماً استجابةً لشروط الوزن، بل هي أثرٌ من آثار قيود الوزن حيناً، ومظهرٌ من مظاهر التسامح في الشعر حيناً آخر، ومنشأ هذا التسامح فيه ألفة الضرورة واعتيادها، قال: ((اعلمْ أنّ الشعر لمّا كان كلاماً موزوناً يُخرجه الزيادةُ فيه والنقصُ منه عن صحّة الوزن، ويحيلُه عن طريق الشعر، أجازت العربُ فيه ما لا يجوز في الكلام، اضْطُرُّوا إلى ذلك أو لم يُضْطَرُّوا إليه لأنّه موضعٌ أُلِفَتْ فيه الضرائرُ)).(١)

وذهب ابن مالك (٦٧٣ هـ) في تحديد مفهوم الضرورة مذهب ابن السرّاج والسيرافيّ فحصرها فيما لا مندوحة للشاعر عنه لإقامة الوزن، وعدَّ كلّ ما يرتكبه الشاعر مع قدرته على تغييره في موضعه ضرباً من الاختيار لا الضرورة، فمن ذلك مجيء اسم (كان) واسم (إنّ) نكرة وخبرهما معرفة، لم يجعلهما ابن مالك من الضرائر حين يكون في وسع الشاعر أن يأتي بهما على الأصل فيهما، قال: ((ومثلُه قولُ القطاميّ:

قفي قبلَ التفرُّقِ يا ضُباعا ... ولا يَكُ موقفٌ منكِ الوَداعا

فأخبرَ بالمعرفة عن النكرة مختاراً لا مضطرّاً لتمكّنه من أنْ يقولَ: ولا يكُ موقفي منكِ الوداعا، أو: ولا يكُ [منكِ] موقفُنا الوداعا. والمحسّنُ لهذا شبَهُ المرفوعِ بالفاعل والمنصوب بالمفعول، وقد حصل هذا الشبهُ في باب (إنّ) ، على أنْ جُعِلَ الاسمُ نكرةً والخبرُ معرفةً، كقول الشاعر:

وإنّ حراماً أنْ أسُبَّ مُجاشِعاً بآبائي الشُّمِّ الكرامِ الخضارِمِ)) .(٢)

وهذان الشاهدان من شواهد الضرائر عند الجمهور لمخالفتهما القياسَ .(٣)

وهكذا نجد للضرورة عند النحاة **مفهومين** مختلفين:

الأوّل: أنّها ما يجوز في الشعر ممّا لا يجوز مثلُه في منثور الكلام، سواءٌ أكان للشاعر عنه مندوحةٌ أم لم يكن، وهو رأي جمهور النحاة. واحتجّ بعضهم لهذا الرأي باقتدار الشعراء على تصريف الكلام والزيادة فيه أو النقص منه أو التعديل فيه، ولا بدّ من حمل ما يفعلون في الكلام على وجه صالح، فهم أمراء الكلام يصرّفونه أنّى شاؤوا، وهذا هو قول الخليل ومن حذا حذوه. واحتجّ آخرون بأنّ الشعر لمّا داخلته الضرورة بسبب الوزن أضحى ميداناً

(١) ضرائر الشعر: ١٣ .

(٢) شرح التسهيل ١: ٣٥٦ – ٣٥٧ .

(٣) انظر المقتضب ٤: ٩٣وشرح ابن يعيش ٧: ٩١ومغني اللبيب ٥: ٣٧٠ .

تُؤلَّف فيه الضرائر عامّةً، سواءٌ أكانت مرتكَبةً بسبب الوزن أم لم تكن، وهذا هو قول ابن عصفور، وقد مرّ .

الثاني: أنّها ما يجوز في الشعر ممّا لا يجوز مثلُه في النثر حين لا يكون للشاعر عنه مندوحةٌ، فيرتكبه الشاعر مضطرّاً لإصلاح الوزن. ومن القائلين بهذا الرأي فريقٌ من النحاة، منهم ابن السرّاج والسيرافيّ وابن مالك. وحجّةُ هذا الفريق أنّ ما كان للشاعر عنه مندوحةٌ لا يدخل في باب الضرورة، لأنّ الشاعر فعله مختاراً لا مضطرّاً، إذْ كان قادراً على أن يأتي بالكلام على وجه آخرَ يوافق ما يجيءُ مثلُه في مطلَق الكلام .

ونتج عن اختلاف النحاة في تحديد مفهوم الضرورة اختلافٌ في كثير من الشواهد الشعريّة، فأدخلها بعضُهم في الضرورة ومنعَ القياسَ عليها في الكلام، وأخرجها بعضُهم من الضرورة، وأجازَ القياسَ عليها. ولكلّ فريق من الفريقين أدلّته وحججُه. ولعلّ ممّا يرمي إليه هذا البحثُ بسطَ آراء الفريقين وحججهم في بعض ما يحتملُ أن يكونَ ضرورةً وألاّ يكون، والانتصارُ لأحد الرأيين ما ظهرت الحجّةُ وقويَ الدليلُ. وسأقصر هذه المقالةَ على ما يحتمل الضرورة وغيرها في باب مهمّ من أبواب النحو، هو باب الحذف، وستتبعها – إن شاء الله – مقالاتٌ أُخَرُ تعالج ما يحتمل الضرورة وغيرها في أبواب نحويّةٍ أخرى. على أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ المراد بالحذف هنا الحذفُ النحويّ الذي يقع في الكلام المركّب، وأمّا الحذف الصرفيّ الذي يقع في الكلمات المفردة فلا يتّصل القولُ بها .

والحذفُ ظاهرةٌ واسعةٌ منبثّةٌ في أرجاء اللغة، لا يكادُ يخلو منه باب من أبواب النحو الكثيرة، وقد اجتمع النحويّون والبلاغيّون على العناية به، حتّى قال فيه عبد القاهر الجرجانيّ: ((هو باب دقيق المسلك لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيهٌ بالسّحر. فإنّك ترى به تركَ الذّكر أفصحَ من الذّكر، والصمتَ عن الإفادة أزيدَ للإفادة)) .[1] وثمّة شواهد شعريّة كثيرة من شواهد الحذف، حملها بعضهم على الضرورة، وأخرجها آخرون من ضيق الضرورة إلى سعة الكلام. والقولُ فيها محتاجٌ إلى النظر والتأمّل والمناقشة. وها هو ذا عددٌ منها تتناوله هذه المقالةُ منسوقاً على أبواب النحو المختلفة .

---

(١) دلائل الإعجاز: ١٤٦ .

أمثلة من الحذف الذي يحتمل الضرورة وغيرها

١ ـ حذف اسم (إنّ) وأخواتها:

حذف اسم (إنّ) وأخواتها جائز عند الأكثرين في الكلام إذا وُجد الدليل إلاّ أن يكون اسمها ضمير الشأن المحذوف، فلا يحسن ذلك إلاّ في ضرورة الشعر .

قال أبو حيّان في (التقريب) في باب (إنّ) : ((وحذفُ الخبر أو الاسم لدليل جائزٌ، إلاّ اسمَ ضميرِ أمرٍ، فلا يحسن إلاّ ضرورةً)) .[١] وأورد له في (التدريب) شاهداً، هو قول الأخطل:

إنّ مَـنْ يَـدخلِ الكنيسـةَ يومـاً يَلْـقَ فيهـا جـآذراً وظبـاءا[٢]

والأصلُ: إنّه، أي: الشأن .

والداعي إلى تقدير ضمير الشأن امتناعُ جعلِ (مَنْ) اسماً ل (إنّ) ، لأنّ (مَنْ) شرطيةٌ بدليل جزم الفعلين، فامتنع أن يعمل فيها ما قبلها لأنّ لها الصدارة .

وجوّز ابنُ مالك حذف اسم (إنّ) في الكلام وإنْ كان ضميرَ الشأن، فقال: ((ويجوز حذفُ الاسم إذا فُهِمَ معناه، ولا يُخَصُّ ذلك بالشعر، بل وقوعُه فيه أكثرُ، وحذفُه وهو ضميرُ الشأن أكثرُ من حذفه من غيره. ومن وقوع ذلك في غير الشعر قول بعضهم: إنّ بكَ زيدٌ مـأخوذٌ، حكاه سيبويه عن الخليل[٣]مريداً به: إنّه بكَ زيدٌ مأخوذٌ. وعليه يُحمَلُ قوله – صلّى الله عليه وسلّم –: (إنّ مِنْ أشدِّ الناس عذاباً المصوِّرون) [٤]هكذا رواه الثقات بالرفع. وحمله الكسـائيّ على زيادة (مِنْ)، وجعل (أشدَّ الناس) اسماً، و(المصوّرون) خبراً، والصحيحُ أنّ الاسم ضميرُ الشأن، وقد حُذف كما حُذف في: إنّ بكَ زيدٌ مأخوذٌ، لأنّ زيادة (من) مـع اسـم (إنّ) غيـر معروفة. ومن حذف الاسم في الشعر قول الشاعر[٥]:

ولو كنـتَ ضَـبّيّاً عَرفـتَ قرابتـي ولكـنّ زنجـيٌّ عظـيمُ المشـافرِ

رواه سيبويه برفع (زنجيّ) ونصـبه، وجعـل تقـديره فـي الرفـع: ولكنّـك زنجـيٌّ ....)).[٦]

---

(١) تقريب المقرّب: ١٥٠ .

(٢) التدريب:١١٣. الشطر الأول منه .

(٣) الكتاب ٢: ١٣٤ .

(٤) صحيح مسلم: كتاب اللباس والزينة، حديث ٩٨. وثمّة روايات أخرى للحديث لا شاهد فيها .

(٥) الفرزدق، ديوانه: ٤٨١ تحقيق الصاوي

(٦) شرح التسهيل ٢: ١٣ .

والذي أميل إليه تجويزُ هذا الاستعمال في مطلق الكلام، إمّا على تقدير اسم (إنّ) وأخواتها ضميراً عائداً على مخاطب مفهوم من السياق لا يصلح المعنى إلاّ بتقديره، كما في بيت الفرزدق السابق، وكما في قول عديّ بن زيد العباديّ:[1]

فليتَ دفعتَ الهمَّ عنّي ساعةً فبِتْنا على ما خيَّلَتْ ناعِمَيْ بالِ

وإمّا على إلغاء عملها في كلّ موضع قدّروا اسمها فيه ضمير الشأن؛ ذلك أنّ التقدير ينبغي له أن يكون مطلوباً لإقامة أوْد المعنى، وأمّا إذا كان المعنى مستغنياً عن هذا التقدير فلا يصحّ أن يُجتلَب قسراً،كيلا يغدو التقدير صناعةً محضةً تُثقل كاهل الكلام، وتذهب ببهائه ورونقه. ثمّ إنّ ضمير الشأن لا يأتي في فصيح الكلام إلاّ لغرض بلاغيّ، هو البيان بعد الإبهام، وينبغي له أن يستعمل في سياق التعبير عن معنىً جليل، له عند المتلقّي قدرٌ ومنزلة[2]، وينبغي له أيضاً أن تعقبه جملة تبيّنه للسامع وتجلو إبهامه، ولهذا ما كان لضمير الشأن أن ينهض بوظيفته ويحقّق الغاية منه إلاّ وهو مذكورٌ مُصرَّحٌ به في الكلام، وتقديرُه محذوفاً هو خلاف ما تقتضيه الحكمة. على أنّ إلغاء عمل (إنّ) أو إحدى أخواتها لا يصحّ في كلّ موضع، بل لا بدّ من مسوّغ له، كأنْ يأتي بعدها ما له الصدارةُ في جملته، وعليه يتخرّج قول الأخطل:

إنّ مَنْ يدخلِ الكنيسةَ يوماً يلقَ فيها جآذراً وظباءا

وقول أميّة ابن أبي الصلت[3]:

ولكنْ مَنْ لا يلقَ أمراً ينوبُهُ بعُدّتِهِ يَنْزِلْ بهِ وهْوَ أعزلُ

أو أن يُفصَل بينها وبين اسمها بفاصل أجنبيّ عن اسمها، وعليه يتخرّج قولُه صلّى الله عليه وسلّم: (إنّ مِنْ أشدّ الناس عذاباً المصوّرون) . أو أن تليها جملة فعليّة كما في قول الحماسيّ[4]:

فلا تَخذُلِ المولى وإن كانَ ظالماً فإنّ بهِ تُثْأى الأمورُ وتُرْأبُ

وقول الراعي:[5]

---

(١) ضرائر الشعر: ١٨٠ وشرح التسهيل ٢: ١٣ والمغني ٣: ٨١ وهمع الهوامع ٢: ١٦٣ وهو غير منسوب فيها. وهو في ديوان عديّ: ١٦٢ .

(٢) انظر دلائل الإعجاز: ١٣٢، وشرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب ٣: ٢١٢ .

(٣) الكتاب ٣: ٧٣، وضرائر الشعر: ١٧٩ .

(٤) هو قراد بن العيّار. شرح الحماسة للشنتمريّ ١: ٧٩. وشرح التبريزيّ ٢: ١٠٧. المولى: ابن العمّ. تثأى: تفسد. ترأب: تصلح .

(٥) الكتاب ٣: ٧٣، وضرائر الشعر: ١٧٩ .

فلــو أنّ حُــقَّ اليــومَ مــنكم إقامــةٌ   وإن كانَ سَرْحٌ قــد مضــى فتَســرَّعا

٢ ـ حذف صدر الجملة الاسمية مع الفاء في جواب (مَنْ) الشرطية الجازمة:

من الضرائر المشهورة عند النحاة حذف الفاء الرابطة لجواب الشرط، كمــا فــي قــول الشاعر:(١)

مَــنْ يفعــلِ الحســناتِ اللهُ يشــكرُها   والشــرُّ بالشــرِّ عنــدَ اللهِ مِــثلانِ

وحذف الفاء الرابطة مع المبتدأ، كما في قول الشاعر:(٢)

بني ثُعَــلٍ لا تَنْكَعُــوا العَنْــزَ شِــربَها   بني ثُعَــلٍ مَــنْ يَنْكَــعِ العنــزَ ظــالِمُ

التقدير عندهم: فهو ظالم .

ومثله قول الآخر:(٣)

أَأُبَــيُّ لا تَبْعَــدْ، ولــيسَ بخالــدٍ   حَــيٌّ، ومَــنْ تُصِــبِ المَنُــونُ بَعيــدُ

يريد: فهو بعيد. وما يُسوّغ هذه الضرورةَ أنّ حذفَ الفاء الرابطة مع المبتــدأ وقــع فــي جواب (مَن) الشرطية، ولم يقع في جواب غيرها من أحرف الشرط وأسمائه؛ ذلك أنّ ل(مَن) الشرطية أواصرَ نسبٍ تصلها ب(مَن) الموصولة، فبسبب من ذلك جــاز أن يُحمَــل الاســمُ الموصول (الذي)على (مَن) الشرطية، فتأتي الفاء الرابطةُ في خبره، كما تأتي فــي جــواب (مَنِ) الشرطية، نحو قوله تعالى:﴿ والّذينَ يَكنِزونَ الذهبَ والفضّةَ ولا يُنفقونها في سبيلِ الله فبَشّرْهم بعذابٍ أليمٍ ﴾(٤)، وقد يقوى الشَبهُ بينهما حتى يُجزَم ب(الذي) في ضرورة الشعركما يُجزَم ب(مَن) الشرطية، نحو قول سابق البربريّ:(٥)

كذاكَ الذي يبغي على النــاسِ ظالمــاً   تُصِبْهُ على عَمْدٍ عواقــبُ مــا صَــنَعْ

(١) هو لعبد الرحمن بن حسّان بن ثابت، انظر الكتاب ١: ٤٣٥، ومعاني الفرّاء ١: ٤٧٦، وضرائر ابن عصفور:١٦٠، وأمالي ابن الشجري ١: ٣٧١ .

(٢) في الكتاب ٣: ٦٥ منسوباً إلى الأسديّ، وكذلك هو في موارد البصائر لفرائد الضرائر: ٢٨٥. يَنْكَع:يمنع.

(٣) في شرح الحماسة للشنتمري ١: ٥٠٢ منسوباً إلى الضبّيّ، وهو في ضرائر الشعر: ١٦٠ والخزانة ٩: ٤١ .

(٤) التوبة: ٣٤ .

(٥) أمالي الزجّاجيّ: ١٨٥ .وسابق البربريّ شاعرٌ أمويٌّ سخّر شعره للوعظ والزهد، ووفد على عمر بن عبد العزيز – رضي الله عنه – فأنشده شعره. وقبل هذا البيت قوله:

فلا تَحْفِرَنْ بئراً تريدُ أخاً بها فإنّكَ فيها أنتَ مِنْ دونهِ تقعْ

فلا يبعد إذن أن تُحملَ (مَن) الشرطية على الاسم الموصول في الضرورة، فيقعَ الخبرُ موقعَ جوابها، كما يقع الخبر بعد الاسم الموصول عادةً في نحو قول المعرّيّ:[1]

والذي حارتِ البريّةُ فيهِ حيوانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمادِ

ولا يبعد أيضاً أن تُحمَلَ (مَن) الشرطية على الاسم الموصول لقوّة الشبَهِ بينهما، فتُحذَفَ الفاء الرابطةُ بعدها، ولا يُجزَم المضارع في جوابها، كقول أبي ذؤيب:[2]

فقلتُ: تَحمَّلْ فوقَ طَوْقِكَ إنّها مُطَبَّعَةٌ، مَنْ يأتِها لا يَضيرُها

وقد خرّج سيبويه هذا الشاهدَ على وجهين: أحدهما أن يكون الشاعر أراد بالجواب التقديم، فكأنّه قال: لا يضيرها مَنْ يأتها، والآخرُ أن يكون على حذف الفاء من الجواب .[3] والقولُ بإرادة التقديم رجمٌ بالغيب وقلبٌ للأوضاع وإغفالٌ لدلالة موقعيّة الألفاظ في الكلام. ولعلّ حملَ مثل هذه المخالفة للقياس على المشاكلة بين (مَنْ) الشرطيّة والاسم الموصول أيسرُ التخريجات وأقربها إلى مقاصد التركيب اللغويّ ودلالاته .

٣ ـ حذف خبر (ليس) :

قال ابن عصفور: ((ومنه [أي من نقص الكلمة في الضرورة] حذف الخبر في باب (كان) لدلالة المعنى عليه، نحو قول التيميّ:[4]

لَهْفي عليكَ للهفةٍ من خائفٍ يَبغي جِوارَكَ حينَ ليسَ مُجيرُ

يريدُ: ليس في الدنيا مُجيرٌ)) .[5]

وقال محمد سليم بن حسين – صاحب موارد البصائر لفرائد الضرائر – بعدما أوردَ الشاهد السابق: ((ومن ذلك الباب قولُ لبيدٍ العامريّ:[6]

وإذا جوزيتَ قَرْضاً فاجْزِهِ إنّما يَجزي الفتى ليسَ الجَمَلْ

كأنّه قال: ليس الجملُ جازياً. ومثلُه قولُ الشاعر:[7]

---

(١) سقط الزند: ١٢ .

(٢) ديوان الهذليّين: ١٥٤ والكتاب ٣: ٧٠ وضرائر ابن عصفور: ١٦٠ وموارد البصائر لفرائد الضرائر: ٢٨٩ .

(٣) انظر الكتاب ٣: ٧١ .

(٤) هو في كتاب الحماسة بترتيب الشنتمريّ ٢: ٣٢ منسوباً إلى التّيميّ أيضاً مع اختلاف في الرواية: حين لاتَ مجيرُ. ونسبه التبريزيّ في شرح الحماسة ١: ٣٩٤ إلى عبد الله بن أيّوب التميميّ .

(٥) ضرائر الشعر: ١٨٢. والأشرم: لقب أبرهة الحبشيّ، وهو في اللغة المشقوق الأنف .

(٦) ديوانه: ١٧٩ .

(٧) نفيل بن حبيب الحميريّ، في الجنى الداني: ٤٩٨، وفي المغني ٣: ٥٦٥ .

أينَ المَفَرُّ والإلــهُ الطـــالبُ
والأشرمُ المغلوبُ ليسَ الغالبُ)) .[١]

وذكر ابن هشام أنّ (ليس) تكون حرفاً عاطفاً عند الكوفيّين أو البغداديّين – على خــلاف بين النَّقلة – وأنّهم استدلّوا بنحو الشاهد السابق، وذكر أنّ الشاهد خُرِّجَ علــى أنّ (الغالــب) اسمها، والخبر محذوف، ثمّ ساق قول ابن مالك: وهو – أي الخبر – في الأصــل ضــميرٌ متّصلٌ عائدٌ على الأشرم، أي: ليسه الغالب، كما تقول: الصديقُ كانَهُ زيدٌ، ثمّ حُذف لاتّصاله. ثمّ عقّب عليه بقوله: ((ومقتضى كلامه أنّه لولا تقديرُه متّصلاً لم يجزْ حذفُه. وفيه نظرٌ)).[٢]

وفسّر الدكتور عبد اللطيف الخطيب، محقّق كتاب المغني سبب اعتراض ابن هشام علــى ابن مالك بأنّ تقدير خبر ليس في الشاهد ضميراً متّصلاً غيرُ لازم إذْ يمكن أن يُقدَّر منفصلاً: ليس الغالبُ إيّاه.[٣]

ولعلّ ما نُقل عن الكوفيّين أو البغداديّين[٤] هو الأولى بالاتّباع في الشاهدين الأخيــرين؛ لأنّه لم يُرَدْ من (ليس) إلاّ النفي، ليكون ما بعدها خلافَ ما قبلها، شأنُها في ذلــك شــأنُ (لا) النافية العاطفة. وتقدير خبر لها ضربٌ من الصناعة لا أثرَ له في تشكيل المعنى ولا حظّ له في تحديد الدلالة.

وأمّا الشاهد الأول: (حينَ ليس مُجير) ، فلا يمتنع فيه تقدير خبر (ليس) لدلالــة الســياق عليــه. هذا مع اعتراض الرواية الأخرى للشاهد: (حين لاتَ مجير) .

٤ ـ حذف همزة الاستفهام

ذهب سيبويه إلى أنّ حذف همزة الاستفهام يجوز في الشعر، وذلك بعد أن عرضَ لقــول الأخطل:

كَــذَبَتْكَ عَيْنُــكَ أمْ رأيــتَ بواســطٍ   غَلَسَ الظــلامِ مــنَ الرّبــابِ خيــالا

فقال: ((ويجوزُ في الشعر أنْ يريدَ ب(كَذَبَتْكَ) الاستفهامَ، ويَحْذِفَ الألفَ. قــال التميمــيّ، وهو الأسودُ بن يَعْفُرَ:

لَعَمْرُكَ مــا أدري وإنْ كنــتُ داريــاً   شُعَيْثُ ابنُ سَهْمٍ أمْ شُعَيْثُ ابــنُ مِنْقَــرِ

(١) موارد الصائر لفرائد الضرائر: ٣٢١ .

(٢) مغني اللبيب ٣: ٨٢ –٨٣. وكلام ابن مالك في شرح التسهيل ٣: ٣٤٦ .

(٣) انظر مغني اللبيب ٣: ٨٣ الحاشية .

(٤) حكى ابن مالك ذلك عن الكوفيين في شرح التسهيل ٣: ٣٤٦. وذكر المراديّ في الجنى الداني: ٤٩٨ أن ابن عصفور حكاه عن البغداديّين .

وقال عمرُ بن أبي ربيعة:

لَعَمْرُكَ مَا أدري وإنْ كنتُ دارياً ... بسَبْعٍ رَمَيْنَ الجَمْرَ أمْ بثَمانِ)).(١)

وذهب ابن عصفور إلى مثل ما ذهب إليه سيبويه، فقال: ((ومنه [أي من حذف الكلمة في الضرورة] حذفُ همزة الاستفهام إذا أُمِنَ اللَّبْسُ للضرورة، نحو قول امرئ القيس:

أحارِ، تَرَى بَرقاً أُرِيكَ وميضَهُ ... كلمعِ اليدينِ في حَبِيٍّ مُكَلَّلِ

يريد: أترى. وقول الكُمَيْت:

طَرِبتُ، وما شوقاً إلى البيضِ أطْرَبُ ... ولا لَعِباً منّي، وذو الشيبِ يَلعَبُ ؟

يريد: أوَ ذو الشيب يلعب. وقول الآخر:

فأصبحتُ فيهم آمناً لا كمَعْشَرٍ ... أتَوني وقالوا: مِنْ ربيعةَ أو مُضَرْ ؟

يريد: أمن ربيعة أو مضر؟. وأكثرُ ما يوجدُ ذلك مع (أمْ) ؛ لأنّ فيها دلالةً عليها..

وقد حُذفتْ مع (أم) في الشاذّ في قراءة ابن مُحَيْصِن: ((سواءٌ عليهم أنْذرتَهم أمْ لم تُنذرْهم)) (٢) بهمزةٍ واحدةٍ من غير مَدٍّ)) (٣).

وكان الأخفش (سعيد بن مسعدة) يُجيزُ حذفَها في الاختيار، وإنْ لم يكن بعدها (أمْ) (٤)، وجعلَ من ذلك قولَه تعالى:﴿ وتلكَ نعمةٌ تَمُنُّها عليَّ أنْ عَبَّدْتَ بني إسرائيل ﴾(٥).

وذهب المراديّ إلى أنّ حذفَها مُطَّردٌ إذا كان بعدها (أم) المتّصلة، فقال: ((والمُختارُ أنّ حذفَها مُطَّرِدٌ إذا كان بعدها (أم) المتّصلة، لكثرته نظماً ونثراً)) (٦).

ويدلّ ظاهر كلام ابن هشام على أنّه يجيز حذف همزة الاستفهام سواءٌ تقدّمت على (أم) أم لم تتقدّم عليها. فقد جعل حذفها أوّل ما تختصّ به، فقال: ((والألفُ أصلُ أدوات الاستفهام، ولهذا خُصَّتْ بأحكام: أحدُها جوازُ حذفها، سواءٌ تقدّمت على (أمْ) كقول عمر بن أبي ربيعة:

بدا ليَ منها مِعصَمٌ حينَ جَمَّرَتْ ... وكفٌّ خَضيبٌ زُيِّنَتْ ببنانِ

فو اللهِ ما أدري وإنْ كنتُ دارياً ... بسبعٍ رَمَينَ الجمرَ أم بثمانِ

أراد: أبسبعٍ، أم لم تتقدّمها، كقول الكميت:

---

(١) الكتاب ٣: ١٧٤ – ١٧٥ .

(٢) البقرة: ٦. وانظر قراءة ابن محيصن في البحر المحيط ١: ٤٨ ونسبها أبوحيّان إلى الزهريّ أيضاً .

(٣) ضرائر الشعر: ١٥٨– ١٥٩.

(٤) الجنى الداني: ٣٥ .

(٥) الشعراء: ٢٢ .

(٦) الجنى الدني: ٣٥ .

طربتُ وما شوقاً إلى البيضِ أطـربُ ... ولا لعباً منّـي، وذو الشّـيبِ يلعـبُ؟

أراد: أو ذو الشيب يلعب؟)) .[1] ثمّ استشهد بقول المتنبّي:[2]

أحيا، وأيْسَرُ مـا قاسـيْتُ مـا قَـتلا ... والبَيْنُ جارَ على ضَعفي ومـا عَـدَلا

وبقراءة ابن مُحيصين التي سبق ذكرُها، وبقوله عليه الصلاة والسلام: ((وإنْ زَنَـى وإنْ سَـرَقَ؟)) .[3]

وهكذا يتبيّن من كثرة الشواهد أنّ القول بحصر حذف همزة الاستفهام في ضرورة الشعر يُحجّر واسعاً، فالأولى جوازُ حذفها في الاختيار إذا دلّ عليها سياق الكلام في الشعر أو النثر. هذا مع تأكيد أنّ الأداء الأسلوبيّ (التنغيم) يغني عن همزة الاستفهام، لأنّ أسلوب الاستفهام لا يستغني عن هذا الأداء، سواءٌ كانت الهمزة موجودةً أم محذوفة .

٥ ـ حذف الفاصل بين (أن) المخفّفة والفعل المضارع المرفوع:

قال ابن عصفور: ((ومنه [من حذف الكلمة] مباشرةُ الفعل المضارع ل (أنْ) المخفّفة من الثقيلة وحذف الفصل، نحو قول الشاعر – وأنشده الفرّاء (٢٠٧ هـ) عن القاسم بن معن[4] قاضي الكوفـة –:

إنّـي زَعـيمٌ يـا نُوَيْـقَةُ إنْ سَلِمْتِ مـنَ الـرّزاح

أنْ تَهْبِطـينَ بـلادَ قَـوْ ... مٍ يَرْتَعُـونَ مِـنَ الطِّـلاحِ[5]

وقول الآخر:[6]

يا صـاحبيَّ فَـدَتْ نفسـي نفوسَـكما ... وحيثمـا كنتمـا لا قَيْتمـا رَشَـدا

أنْ تَقْرأانِ علـى أسمـاءَ وَيْحكمـا ... منّـي السـلامَ وأنْ لا تُشـعِرا أحـدا

وقول الآخر:[1]

---

(١) مغني اللبيب ١: ٧٥ – ٧٦ .

(٢) العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب: ١٢ .

(٣) انظر فتح الباري ٣: ٧٧–٧٨ .من حديث أبي ذرّ رضي الله عنه عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: (أتـاني جبريـل عليه السلام فقال: من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنّة، قلت: وإنْ زنى وإنْ سرق؟ قال: وإنْ زنى وإنْ سرق). ووقع حذف همزة الاستفهام في سؤال أبي ذرّ: وإنْ زنى وإنْ سرق؟ .

(٤) هو القاسم بن معن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود الصحابيّ، رضي الله عنه، كان عالماً بالعربية والفقه والحـديث والشعر والأخبار، وليَ قضاء الكوفة، وكانت وفاته سنة ١٧٥ هـ .

(٥) في معاني القرآن للفرّاء ١: ١٣٦، والخصائص ١: ٣٨٩، وشرح ابن يعيش ٧: ٩ واللسان (طلح) .

(٦) مجالس ثعلب: ٣٩٠، والخصائص ١: ٣٩٠ والمغني ١: ١٨٣ .

وقول الآخر:[١]

إذا كانَ أمرُ النّـاسِ عنـدَ عَجـوزِهِمْ فـلا بُـدَّ أنْ يَلْقَـونَ كـلَّ يبـابِ

ولا يَحسُنُ شيءٌ من ذلك في سعة الكلام حتّى يُفْصَلَ بين (أنْ) والفعل بالسين أو (سوف) أو (قد) في الإيجاب، و (لا) في النفي. فإنْ جاء شيءٌ منه في الكلام حُفظ ولم يُقَسْ عليه، نحو قراءة ابن مُجاهد:﴿ لِمَنْ أَرادَ أنْ يُتِمُّ الرَّضاعةَ ﴾[٢]برفع (يُتِمّ) . ومن النحويّين مَنْ زعمَ أنّ (أنْ) في جميع ذلك هي النّاصبة للفعل، إلاّ أنّها أُهملت حملاً على (ما) المصدريّة، فلم تعمل لمشابهتها لها في أنّها تُقَدَّر مع (ما) بعدها بالمصدر[٣]. وما ذكرته قبلُ من أنّها مخفّفة من الثقيلة أولَى. وهو مذهب الفارسيّ وابن جنّي، لأنّها هي التي استقرّ في كلامهم ارتفاعُ الفعل المضارع بعدها)) .[٤]

وقال ابنُ جنّي (٣٩٢ هـ) : ((فأمّا قولُ الآخر:

أنْ تَهبطينَ بـلادَ قَـوْ م يَرتعـون مـن الطّـلاحِ

فيجوزُ أن تكون (أن) هي النّاصبة للاسم مُخفَّفةً، غيرَ أنّه أَولاها الفعلَ بلا فصل، كما قال الآخر:

إنْ تَحملا حاجةً لـي خَـفَّ مَحملُهـا تَسْتَوْجِبا نعمـةً عنـدي بهـا ويـدا

أنْ تَقْرآنِ علـى أسـماءَ وَيْحكمـا منّـي السّـلامَ وألاّ تُعلِمـا أحـدا

سألتُ عنه أبا عليٍّ[٥] – رحمه الله – فقال: هي مخفّفةٌ من الثّقيلة، كأنّه قال: أنّكما تَقرأان، إلاّ أنّه خَفّفَ من غير تعويض، وحدّثنا أبوبكر محمّد بن الحسن[٦] عن أحمد بن يحيى[٧] قال: شبَّـهَ (أنْ) ب (ما) ، فلم يُعملْها، كما لم يُعملْ (ما))).[٨]

---

(١) شرح ابن يعيش ٧: ٩ غير منسوب .

(٢) البقرة: ٢٣٣. وقراءة الرفع مختلفٌ في نسبتها، ذكرها الزمخشريّ في الكشّاف ١: ٤٥٥ ولم ينسبها، وذكرها أبوحيّان في البحر المحيط ٢: ٢١٣ وقال: نسبها النحاة إلى مجاهد، وذكرها ابن هشام في المغني ١: ١٨١ ونسبها إلى ابن محيصن. وانظر معجم القراءات ١: ٣٢١ .

(٣) من هؤلاء الزمخشريّ إذ قال في الكشاف ١: ٤٥٥: ((برفع الفعل تشبيهاً ل(أن) ب(ما) لتآخيهما في التأويل)). وذكر ابن مالك هذه القراءة، وقال في شرح التسهيل ٢: ٤٤ ((و (أنْ) في هذين الموضعين وأشباههما [أحدهما هذه القراءة] هي الناصبة للمضارع عند البصريّين، وتُرِك إعمالها حملاً على (ما) أختها، وهي عند الكوفيّين المخفّفة. وشذّ وقوعها موقع الناصبة كما شذّ وقوع الناصبة موقع المخفّفة)) .وذكر أبو حيّان في البحر ٢: ٢١٣ مثل ما ذكر ابن مالك .

(٤) ضرائر الشعر: ١٦٤– ١٦٥ .

(٥) هو أبوعليّ الفارسيّ النحويّ المشهور شيخ ابن جنّي المتوفّى سنة (٣٧٧ هـ) .

(٦) هو أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد اللغويّ صاحب معجم جمهرة اللغة المتوفّى سنة (٣٢٣ هـ) .

(٧) هو ثعلب، النحويّ الكوفيّ المتوفّى سنة (٢٩١ هـ) .

(٨) الخصائص ١: ٣٩٠ .

وعرض ابن يعيش (٦٤٣ هـ) لدخول (أنْ) على المضارع المرفوع، فقال: ((فهـذا علـى تشبيه (أنْ) بـ(ما) المصدريّة، وهذا طريق الكوفيّين، فأمّا البصريّون فيحملونه وأشباهَه على أنّها المخفّفة من الثّقيلة، وتخفيفها ضرورةٌ، والضميرُ فيها ضميرُ الشّأن والحديث. والمـرادُ: أنّـه تهبطين[1]، فاعرفْـه)).[2]

بيدَ أنّ المراديّ (٧٤٩ هـ) أخطأ فعكسَ رأي البصريّين في تخريج (أنْ) هذه، فنسب إليهم القول بأنّها المشبَّهةَ بـ (ما) المصدريّة، وعكس رأي الكوفيّين فجعلهم القائلين بأنّها المخفّفة. قال: ((فمذهب البصريّين أنّها (أن) المصدريّة، أُهملت حملاً على (مـا) أختهـا. ومـذهبُ الكوفيّين أنّها المخفّفة)) .[3] وتبعه ابن هشام (٧٦١ هـ) ، فقال:((وزعمَ الكوفيّون أنّ (أنْ) هذه هي المخفَّفةُ من الثّقيلة، شذّ اتّصالُها بالفعل. والصوابُ قولُ البصريّين: إنّهـا (أن) الناصـبةُ أُهملَتْ حملاً على أختها (ما) المصدريّة)).[4] وكان أبو البركات الأنباريّ (٥٧٧ هـ) سـبقهما إلى نسبة تشبيه (أنْ) بـ (ما) المصدرية إلى البصريّين، إذْ نسب أبو البركات إلى البصريّين احتجاجَهم في مسألة (منع إعمال (أن) المصدريّة محذوفةً من غير بدل) [5] بأنّ من العـرب مَنْ لا يُعملها مُظهَرةً ويرفع المضارع بعدها تشبيهاً لها بـ (ما) المصدريّة، ثمّ سـاق لـذلك قراءةَ ابن مجاهد:﴿ لمنْ أرادَ أنْ يُتِمُّ الرّضاعةَ﴾ بالرفع، وقولَ الشاعر:

أنْ تقـرأان علـى أسـماءَ ويحكمـا ....

فهل تأثّر المرادي وابن هشام بما أورده أبو البركات في كتاب الإنصاف فـالتبس الأمـر عليهما، فظنّا أنّ تشبيه (أنْ) بـ (ما) المصدريّة في إهمال عملها هو رأي الكوفيّين؟ليس مـن جواب يقينيّ عن هذا السّؤال .

وبَعدُ فثمّةَ أمران: أولُهما أنّ اعتداد هذه المسألةِ من الضرائر فيه نظرٌ؛ لأنّ قراءة الرفع في قوله تعالى:﴿ لمنْ أرادَ أنْ يُتِمّ الرّضاعةَ﴾ ــ إنْ صحّ سندها ــ تُخرج هذه المسألة مـن الضرورة، إذ القرآن ليس بموضع ضرورة. وثانيهما أنّ قول الكوفيّين: إنّ (أنْ) هذه محمولةٌ على (ما) المصدريّة في عدم العمل قولٌ وجيهٌ، لا يُحتاجُ معه إلى تقدير محـذوفٍ. وحمـلُ الشبيه على الشبيه أمرٌ مألوفٌ عند النّحاة، كحمل (عسى) المتّصلة بضمير النصـب علـى (لعلّ) في رأي سيبويه، وحمل ضمير الرّفع المنفصل على ضمير النّصب المنفصل في باب

---

(١) يريد قول الشاعر: أن تهبطين بلادَ قومٍ يرتعون من الطّلاح / وقد مرّ .

(٢) شرح ابن يعيش ٧: ٩ .

(٣) الجنى الداني: ٢٢٠ .

(٤) مغني اللبيب ١: ١٨٣-١٨٤ .

(٥) في الإنصاف في مسائل الخلاف ٢: ٥٦٣ .

التوكيد.[1] ولكنْ ثمّةَ أمران يدفعان إخراج هذه المسألة من الضرائر، ويقوّيان حملها على الضرورة، أولهما أنّ قراءة الرفع في قوله تعالى:﴿ لمن أراد أن يُتمّ الرضاعة﴾ لم يروها إلاّ النحاةُ في كتبهم وتفاسيرهم[2] ممّا يفتّ في عضد هذه القراءة، وثانيهما أنّ إجازة وقوع (أن) قبل المضارع المرفوع يهدم قاعدة نصب المضارع ب (أن) التي هي أمّ باب النصب، فمن أجل ذلك كان من الحكمة والسداد حملُ ما ورد من شواهدِ مباشرةِ (أن) للمضارع المرفوع على الضرورة، والوقوفُ عِندَ حدود ما سُمِعَ من ذلك .

٦ ـ حذف (أنْ) من خبر (عسى):

قال ابن عصفور: ((وما ذكرتُه من استعمال الفعل الواقع في موضع خبر (عسى) بغير (أنْ) ضرورةً هو مذهبُ الفارسيّ وجمهور البصريّين. وظاهرُ كلام (س) [سيبويه] يعطي أنه جائزٌ في الكلام؛ لأنّه قال: واعلمْ أنّ من العرب مَنْ يقول: عسى يفعلُ، يُشبّهها ب(كادَ).[3] فأطلقَ القولَ، ولم يقيّد ذلك بالشعر، إلاّ أنّه لا ينبغي أن يُحملَ كلامُه على عمومه لِما ذكره أبو عليّ من أنّها لا تكاد تجيءُ بغير (أنْ) إلاّ في ضرورة)) .[4]

وحملُ (عسى) على (كاد) – وهو رأي سيبويه – أعلقُ بمنطق اللغة وروحها وأليقُ بالمعنى والدلالة. وكما أنّ (عسى) تُشبَّه ب (كاد) وتُحملُ عليها في تجرّد خبرها من (أنْ)، كذلك تُحملُ (كاد) على أختها (عسى) أحياناً في اقتران خبرها ب(أنْ) . وشاهدُ حمل (عسى) على (كاد) قول هدبة بن الخشرم:[5]

عسى الكربُ الّذي أمسيْتَ فيهِ يكونُ وراءَهُ فرَجٌ قريبُ

وفي خلوِّ خبر (عسى) من (أنْ) إشارةٌ إلى تَوْق الشاعر وتلهّفه إلى قرب تحقّق رجائه بحصول الفرج، ومصداقُ ذلك كلمةُ (قريب) التي وصف بها الشاعر ذاك الفرج المنتَظَر. ومَنْ يتأمّلْ نظمَ الكلام يَلُحْ له دلالتان على القرب سوى دلالة القرب في (عسى) ، إحداهما دلالة تجريد خبر (عسى) من (أنْ)، وثانيتهما دلالة وصف الفرج المرجوّ بالقريب. ولو جيءَ بـ (أنْ) في خبر (عسى) في هذا الموضع لنقصت دلالة القرب في التركيب شيئاً ما.

وشاهدُ حمل (كادَ) على (عسى) في اقتران خبرها ب (أنْ) قولُ رؤبة:[6]

---

(١) انظر الكتاب ٢: ٣٧٤ – ٣٧٥ – ٣٨٥ .

(٢) انظر تخريج القراءة في معجم القراءات ١: ٣٢١ .

(٣) الكتاب ١: ٤٧٧ –٤٧٨ .

(٤) ضرائر الشعر: ١٥٢ – ١٥٣. وانظر رأي أبي عليّ الفارسيّ في كتابه التعليقة على كتاب سيبويه ٢: ٢٦٩ .

(٥) شعر هدبة بن الخشرم: ٥٧ .

(٦) كتاب سيبويه٣: ١٦٠ .وشرح ابن يعيش ٧: ١٢٠ .

قدْ كادَ مِنْ طولِ البِلَى أنْ يَمصَحا

ودخول (أن) علَى خبرها يؤذن بأنّ تحقّقه سيتطاول أمده في المستقبل.

وهكذا يكون لاقتران المضارع الواقع خبراً ل (عسى) أو خبراً ل (كاد) ب (أنْ) قيمةٌ دلاليّةٌ، هي الإيذان بتراخي المضارع في المستقبل، ويكون لتجرّده منها قيمةٌ دلاليّة أيضاً، هي تقريبه من الزمن الحاضر. ولمّا كانت (عسى) في أصل الوضع موضوعةً للطمع والرجاء، وهما يتوجّهان إلى المستقبل، كان اقترانها ب (أنْ) هو الأصلَ فيها، غير أنه لا يمتنع الخروج عن هذا الأصل لغرض بلاغيّ يتطلّبُه سياق الكلام .

٧ ـ حذف حرف النداء قبل النكرة المقصودة:

قال ابن عصفور: ((ومنه: حذف حرف النداء من النكرة المُقْبَل عليها، نحو قول الراجز:(١)

جاريَ لا تستنكري عَذيري

يريد: يا جاريَ، وقول أبي نخيلة:(٢)

إذا اعْوَجَجْنَ قلتُ: صاحبْ قَوِّمِ

يريد: يا صاحب .

وهو في الشعر كثير. وقد جاء شيءٌ منه في الكلام، قالوا: افْتَدِ مخنوقُ، وأطْرِقْ كرا، وأصبحْ ليلُ .إلاّ أنّ ما جاء منه شاذٌّ يُحفَظ ولا يقاسُ عليه. وإنّما لم يجز الحذفُ في سَعَة الكلام لأنّ قولك: يا رجلُ، أصلُه: يا أيّها الرجلُ، فحذفت الألف واللام و (أيّ) لأنّها وُصلةٌ لما فيه الألف واللام، فانحذفت بحذفهما وصارت (يا) عوضاً من الألف واللام المحذوفة. ويُعَرَّف بها الاسمُ لنيابتها منابَ أداة التعريف، فلو حذفت (يا) بعد ذلك لكثر الحذفُ، وكثرتُه إجحافٌ)) .(٣)

وكلام ابن عصفور مؤسَّس على قول سيبويه: ((وقد يجوز حذفُ (يا) من النكرة في الشعر، وقال العجّاج:

جاريَ لا تستنكري عذيري

يريد: ياجاريةُ. وقال في مَثَل: افْتَدِ مَخنوقُ، وأصبحْ ليلُ، وأطرِقْ كرا. وليس هذا بكثير ولا بقويّ)) .(٤) غيرَ أنّ التعليلَ الذي ساقه لإثبات شذوذ حذف حرف النداء قبل النكرة

---

(١) العجّاج، ديوانه٣٣٢. وسيبويه ٢: ٢٣١ وابن الشجري ٢: ٨٨ .

(٢) شعر أبي نخيلة الحمّاني: ١٦٩ .

(٣) ضرائر الشعر: ١٥٤ – ١٥٥ .

(٤) كتاب سيبويه ٢: ٢٣٠ – ٢٣١ .

المقصودة تعليلٌ ذهنيٌ محض، ولو أخذ بحجّة سيبويه التي أقامها على قلّة الشواهد من الكلام الفصيح لكان أولى بالقبول. وثمّة توافق تامّ بين ابن عصفور (٦٦٠ هـ) وابن السرّاج (٣١٦ هـ) والرضيّ الأستراباذيّ (٦٤٠ هـ) في تعليل شذوذ حذف حرف النداء قبل النكرة المقصودة.[1]

ومِن النحاة مَنْ أجازَ حذف حرف النداء في هذا الموضع في سعة الكلام كابن مالك، قال:((ولا يجوز حذف حرف النداء إنْ كان المنادَى (الله) أو ضميراً أو مستغاثاً أو مُتَعَجَّباً منه أو مندوباً نحوُ: يا الله ويا إيّاكَ ويا لَزيدٍ ويا للْماءِ ويا زيداه. فإنْ كانَ غيرَ هذه الخمسةِ جازَ الحذفُ، إلاّ أنّ جوازَه يقلّ مع اسم الإشارة واسم الجنس المبنيّ للنداء .... ومن شواهد الحذف مع اسم الجنس المبنيّ للنداء قولُ النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم): اشتدّي أزمةُ تنفرجي[2]، وقوله (صلّى الله عليه وسلّم) مترجماً على موسى (عليه السلام) : ثوبي حَجَرُ ثوبي حَجَرُ[3]، أراد: يا أزمةُ، ويا حجرُ، وكلامُه أفصحُ كلامٍ)).[4]

أقول: كأنّ الفعل المسند إلى المخاطب الذي يسبق نداء النكرة المقصودة أو يتأخّر عنه قد سوّغ حذف حرف النداء، وجعل السامع في مأمن من التباس الكلام عليه، إذ تعيّن المقامُ لديه للخطاب،ونداءُ النكرة المقصودة لا يكون إلاّ والمقامُ مقامُ خطاب، فحذف حرف النداء مع وجود قرينة الخطاب غير مستنكر في الكلام وإنْ كان الأقلّ استعمالاً .

٨ ـ حذف مجزوم (لم) :

قال ابن عصفور: ((وأمّا نقصُ الجملة فمنه قولُه – أنشده يعقوب في معاني الشعر له ـ:

.... فأصبحتْ مِنْ وَصْلِنا كأنْ لمِ

وقول ابن هرْمة:

وعليكَ عهدُ الله إنّ ببابِهِ أهلَ السِّيالةِ إنْ فعلْتَ وإنْ لمِ

يريد: وإنْ لم تفعلْ، فحذفَ الفعلَ والفاعلَ، واكتفى منها بالجازم، وهو (لم) . ومثلُه قول الآخر:

يا رُبَّ شيخٍ مِنْ لُكَيْزٍ ذي غَنَمْ

---

(١) انظر الأصول لابن السرّاج ١: ٣٣٨ شرح الرضيّ على الكافية ١: ٤٢٤ .

(٢) الجامع الصغير: ٣٨. نقلاً عن حاشية شرح التسهيل. وهو حديثٌ موضوع، انظر ضعيف الجامع للألبانيّ، الحديث ٨٦٢.

(٣) صحيح مسلم ٤٣: ٢٢١ – ٢٢٢، ٨: ٦٤٣. والبخاري ١: ٧٨. طبعة الشعب. نقلاً عن حاشية شرح التسهيل .

(٤) شرح التسهيل ٣: ٣٨٦ – ٣٨٧ .

في كفِّهِ زَيْغٌ وفي فيــهِ فَقَــمْ
أحْلَجَ لم يشرطْ وقد كانَ ولمْ

يريد: وقد كانَ ولم يحلج. وإنّما لم يجزْ الاكتفاءُ ب (لم) وحذفُ ما تعملُ فيه إلاّ في الشعر لأنّها عاملٌ ضعيفٌ، فلم يتصرّفوا فيها بحذف معمولها في حال السَّعة)) .(1)

ومن حذف مجزوم (لم) في الشعر قول إبراهيم بن عليّ بن محمد الهرميّ:(2)

احفــظْ وديعتَــكَ التــي اســتُودِعْتَها يومَ الأعــاربِ إنْ وصــلتَ وإنْ لــمِ

أي: وإنْ لم تصل.

ومع أنّ هذا الحذف لم يقع في منثور الكلام فإنّي أميل إلى أنّه لو جاء مثله فــي مطلــقِ الكلام لم يكن بعيداً عن المألوف. ذلك أنّ الحذف لدلالة السـياق علــى المحــذوف ظــاهرةٌ مشتهَرةٌ في العربيّة، فإنّهم يحذفون المبتدأ إذا دلّ عليه السياق، ويحذفون الخبــر، ويحــذفون الفعل، ويحذفون الفاعل .... وقد وقع ذلك كلّه في القرآن الكريم في مواضع عديدة، نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ عملَ صالحاً فلنفسه ومن أساءَ فعليها﴾ (3)، وقوله تعالى: ﴿أُكُلُها دائمٌ وظلُّها﴾ (4)، وقوله تعالى: ﴿وإلى عادٍ أخاهم هوداً﴾(5)، وقولــه تعــالى: ﴿حتّــى تَــوارَتْ بالحجاب﴾ (6).

ويقوّي قبولَ حذف مجزوم (لم) في الكلام إجازتُهم حذفَ مجزوم أختها (لمّا)، فتماثلهما في العمل وتقاربُهما في المعنى يسوّغان حملَ إحداهما على الأخرى في بعض الأحكام .

خاتمة ونتيجة:

وبعد، فكلُّ مسألةٍ تحتمل أن تكون من ضرائر الشعرِ من وجهٍ وألاّ تكون كذلك من وجــهٍ آخر يحسنُ إخراجُها من باب الضرورة ما قويت الحجّةُ واستقامَ الدليل. وتقوى الحجّةُ إذا كان لها تأييدٌ من النحاة ونصرةٌ من المعنى، ويستقيم الدليلُ إذا كان له حظٌّ من القيــاس أو مــن الاستعمال. وعلى هذا المنهج جرت مناقشة المسائل السّابقة. ففي **مسألة حــذف اســم (إنّ)** وأخواتها إذا كان ضميرَ الشأن، هناك شواهد من الكلام المنثور تخرج المســألة مــن بــاب الضرورة، ثمّ إنّ تقدير اسم (إنّ) وأخواتها ضميرَ الشأن فيه نظرٌ، لأنّ لضمير الشأن وظيفةً

(1) ضرائر الشعر: ١٨٣-١٨٤ .
(2) ديوانه٢٠١. وشرح شواهد المغني ٢: ٦٨٢. وموارد البصائر: ٣٢٠.
(3) سورة فصّلت: ٤٦ .
(4) سورة الرعد: ٣٥ .
(5) سورة الأعراف: ٦٥ وسورة هود: ٥٠ .
(6) سورة ص: ٣٢ .

خاصّةً لا تتحقّق إلاّ بذكره، فكان الأولى عدُّ (إنّ) وأخواتها مهملةً غير عاملة. وفي **مسألة حذف صدر الجملة الاسميّة مع الفاء في جواب (مَنْ) الشرطيّة** يمكن تسويغ هذه الضرورة بما بين (مَنْ) الشرطيّة و (مَنْ) الموصولة من مشاكلة في المعنى والعمل .وفي **مسألة حذف خبر (ليس)** كان الأولى الاعتمادَ على دلالة السياق، فإذا دلّ السياق على خبر لها محذوفٍ صار ذلك الخبر المحذوف كالمذكور، وإن كان ما بعد (ليس) خلافَ ما قبلها حسنَ أنْ تعَدَّ (ليس) عاطفةً، ولم يكن حينئذٍ في المسألة اسمٌ ولا خبرٌ. وفي **مسألة حذف همزة الاستفهام** تضافرت الشواهد من القراءات القرآنية ومن الحديث الشريف على إخراج هذه المسألة من باب الضرورة. وفي **مسألة حذف الفاصل بين (أن) المخفّفة والفعل المضارع المرفوع** تُفتقد الشواهد من الكلام المنثور غيرَ قراءة ابن مجاهد: (لِمَنْ أرادَ أنْ يُتِمُّ الرضاعة) برفع الفعل، وهذه القراءة لم يروها إلاّ النحاة في كتبهم أو في تفاسيرهم، فيضعف الاعتماد عليها، ثمّ إنّ إخراج هذه المسألة من باب الضرورة يفضي إلى اختلاط (أن) المصدريّة الناصبة للمضارع ب (أن) هذه المتمحّضة للمصدريّة على رأي الكوفيّين أو المخفّفة من الثقيلة على رأي البصريّين، إذْ ما من فرقٍ في التركيب يجعل إحداهما تمتاز من الأخرى، فكان حملُ هذه التي تباشر المضارع المرفوع على الضرورة أولى وأقْوم. وفي **مسألة حذف (أنْ) من خبر (عسى)** قويَ إخراجها من باب الضرورة؛ لأنّ سيبويه وفريقاً من النحاة لم يذهبوا بها مذهب الضرورة، ولأنّ لتجرّد خبر (عسى) من (أنْ) قيمةً دلاليّةً هي الإشارة إلى قرب رجاء تحقّقه. وفي **مسألة حذف حرف النداء قبل النكرة المقصودة** كان الميلُ إلى ترجيح إخراج هذه المسألة من باب الضرائر لورود أمثلة لها من الكلام المنثور، ولذهاب فريق من النحاة إلى إجازة هذا الحذف في مطلق الكلام، ولأنّ سياق الخطاب يدلّ على أنّ النداء هو المراد. وفي **مسألة حذف مجزوم (لم)** ذهب الظنُّ إلى إباحة هذا الاستعمال في الكلام لدلالة السياق على الفعل المحذوف وللقياس على النظير، وهو جوازُ حذف مجزوم (لمّا) في مطلق الكلام، وذلك لما بين (لم) و(لمّا) من تشابه في الدلالة والعمل .

إنّ النتيجة التي تخلص إليها هذه المقالةُ أنّ ما وُسمَ بالضرورة من شعر العرب ونثرها – وهو آلافٌ من الأبيات وكثيرٌ من الأمثال والعبارات المرويّة عن العرب – لا يصحّ أن تبقى كلُّها في إطار الضرورة، بل لا يُعقلُ أن يظلّ هذا القدرُ العظيم من اللغة خارجَ القياس اللغويّ. إنّ المشتغلين بالنحو واللغة مدعوّون إلى النظر في هذه الشواهد الكثيرة وردّ ما يمكن ردُّه منها إلى حومة القياس بالحجّة القويّة والدليل الواضح،فليس من الخير لهذه اللغة تحجير الواسع وتضييق المنبسط.

والأملُ معقودٌ على تضافر الجهود وتعاون الباحثين. وإنّي لأرجو أن تكون هذه المقالة خطوةً على هذا الطريق. ولستُ أدّعي أنّ جميع ما ورد في هذه المقالة صوابٌ كلّه، بل هو البحث الذي لا يبرأ من النقص، والنظرُ الذي لا يستغني عن رأي الآخرين ونظرهم، ﴿وفوق كلّ ذي علمٍ عليمٌ﴾(1).

المصادر والمراجع

١- الأصول، لابن السرّاج، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

٢- أمالي الزجّاجي، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، المؤسّسة العربيّة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ .

٣- الأمالي الشجريّة لابن الشجري، دار المعرفة، بيروت .

٤- الإنصاف في مسائل الخلاف لأبي البركات الأنباريّ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر .

٥- البحر المحيط لأبي حيّان، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ .

٦- تقريب المقرّب لأبي حيّان، دراسة وتعليق محمد جاسم الدليمي، دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

٧- التدريب لأبي حيّان، دراسة وتحقيق نهاد فليح حسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٨م .

٨- التعليقة على كتاب سيبويه، لأبي عليّ الفارسيّ، تحقيق وتعليق الدكتور عوض بن حمد القوزي، مطبعة الأمانة، القاهرة .

٩- الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي، تحقيق طه محسن، الموصل، ١٩٧٦م .

١٠- الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة، ١٣٧٢هـ -١٩٥٢م.

١١- دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانيّ،قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ودار المدني، جدّة، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .

١٢- ديوان العجّاج، تحقيق الدكتور عبد الحفيظ السطلي، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٧١م .

١٣- ديوان عديّ بن زيد العبادي، حقّقه وجمعه محمد جبّار المعيبد، دار الجمهورية، بغداد، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .

١٤- ديوان الفرزدق، تحقيق عبد الله الصّاوي، القاهرة، ١٣٥٤هـ - ١٩٣٦م، مطبعة الصاوي .

---

(1) سورة يوسف: ٧٦ .

١٥- ديوان لبيد بن ربيعة العامريّ، تحقيق الدكتور إحسان عبّاس، الكويت، ١٩٦٢م .

١٦- زهر الآداب وثمر الألباب للحصريّ، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، القاهرة، ١٩٧٢م .

١٧- سقط الزند لأبي العلاء المعرّيّ، دار صادر، بيروت، ١٩٨٠م.

١٨- شرح أشعار الهذليّين، تحقيق عبد الستار أحمد فرّاج، ومحمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة .

١٩- شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيّد، مكتبة الأنجلو المصريّة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .

٢٠- شرح ديوان الحماسة للتبريزيّ، عالم الكتب، بيروت .

٢١- شرح حماسة أبي تمّام للشنتمري، تحقيق الدكتور علي المفضّل حمّودان، دار الفكر، دمشق وبيروت، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبيّ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .

٢٢- شرح كافية ابن الحاجب للرضيّ، تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .

٢٣- شرح المفصّل لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت .

٢٤- شعر أبي نخيلة الحمّانيّ،جمع وتحقيق عدنان عمر الخطيب، القاهرة، معهد المخطوطات العربيّة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٢٥- شعر هدبة بن الخشرم، تحقيق عبد الله الجبوري، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

٢٦- الصاحبي لابن فارس، تحقيق مصطفى الشويمي، مؤسّسة بدران، بيروت، ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م .

٢٧- صحيح مسلم، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

٢٨- ضرائر الشعر لابن عصفور، تحقيق السيّد إبراهيم محمد، دار الأندلس، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م .

٢٩- ضعيف الجامع الصغير، لمحمد ناصر الدين الألبانيّ، المكتب الإسلاميّ، لبنان، ١٩٩٠م .

٣٠- العرف الطيّب في شعر أبي الطيّب، لناصيف اليازجي، دار القلم، بيروت .

٣١- فتح الباري بشرح البخاريّ لابن حجر العسقلانيّ، القاهرة، ١٩٥٩م .

٣٢- الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى .

٣٣- كتاب الحماسة، بترتيب الشنتمري، دراسة وتحقيق الدكتور مصطفى عليّان، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ .

٣٤- الكشّاف للزمخشريّ، تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .

٣٥- لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت .

٣٦- ما يحتمل الشعر من الضرورة للسيرافيّ، تحقيق رمضان عبد التوّاب، دار النهضة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

٣٧- مجالس ثعلب، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٠م .

٣٨- معاني القرآن للفرّاء، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م .

٣٩- معجم القراءات، للدكتور عبد اللطيف الخطيب، دار سعد الدين، دمشق، ٢٠٠٢م.

٤٠- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، تحقيق الدكتور عبد اللطيف الخطيب، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٠م .

٤١- المقتضب للمبرّد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت .

٤٢- منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجنّي، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، ١٩٧٥م .

٤٣- موارد البصائر، تأليف محمد سليم بن حسين بن عبد الحليم، تحقيق ودراسة الدكتور حازم سعيد يونس، دار عمّار، عمّان، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .

٤٤- همع الهوامع للسيوطي، تصحيح محمد بدران النعساني، دار المعرفة، بيروت .

المسألة النحوية والفارقي
(أصولها وجهوده فيها)

د. سمير أحمد معلوف(*)

المقدمة:

المسألة النحوية جزء من المسألة على نحو عام، ودراسة مفهوم (المسألة) سيؤدي إلى معرفة دلالة المسألة النحوية، وقد وردت المسألة في معاجم اللغة دالة على (السؤال، أو المسؤول أو مكان السؤال)(١). وبذلك تكون كلمة (مسألة) دالة على المصدر، فهي مصدر ميمي، واسم مفعول، و اسم مكان، وقد أشار الزمخشري (- ٥٣٨ هـ) في أساس البلاغة إلى أن قولنا: (وتعلمتُ مسألةً) من باب استعارة المصدر للمفعول فيه(٢).

أما (المسألة) في الاصطلاح والعرف فهي كما أورد الكفوي (- ١٠٩٤ هـ) في الكليات: (قضية نظرية في الأغلب، تتألف منها حجتها، وهي مبانيها التصديقية، وقد تكون ضرورية

(*) عضو هيئة التدريس في جامعة البعث.

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (سأل).

(٢) الزمخشري، أساس البلاغة، (سأل).

محتاجة إلى تنبيه، وأما ما لا خفاء فيه، فليس من المسألة في شيء، والمراد: القضية الكلية التي تشتمل بالقوة على أحكام تتعلق بجزئيات موضوعها)[١].

والقضية النظرية تختلف باختلاف الاعتبارات، فهي التي يُسأل عنها، ويُطلب بالدليل إثباتها في العلم؛ ولذلك فهي من حيث يُسأل عنها تُسمى: مسألة، ومن حيث يُطلب حصولها: مطلبًا. ومن حيث تُستخرج بالبراهين: نتيجة. ومن حيث تتألف منها الحجة: مقدمة وقضية. ومن حيث تحتمل الصدق والكذب: خبرًا[٢].

فالمسألة كما أورد الكفوي قضية نظرية تتألف منها حجتها، وسميت هذه القضية مسألة من حيث يُسأل عنها، فالمسألة مرتبطة بالسؤال عن شيء، والسؤال هو استدعاء معرفة، أو ما يؤدي إلى المعرفة، وقد يكون السؤال المؤدي إلى المعرفة للاستعلام، وتارة للتبكيت[٣]، وتارة لتعريف المسؤول وتبيينه[٤].

أما سؤال الجدل والتعلم فلهما شروط، فسؤال الجدل حقه (أن يطابق جوابه بلا زيادة ولا نقص)، وأما سؤال التعلم والاسترشاد (فحق المعلم أن يكون كطبيب يتحرى شفاء سقيم فيبين المعالجة على ما يقتضيه المرض، لا على ما يحكيه المريض، وقد يُعدل في الجواب عما يقتضيه السؤال تنبيهًا إلى أنه كان من حق السؤال أن يكون كذلك، ويسميه السكاكي: أسلوب الحكيم)[٥].

وللمسألة بوصفها قضية نظرية تاريخ طويل، فهي تبتدئ مع الإنسان في مراحل وعيه الأولى، وتلازمه في مسيرة حياته كلها. ولكي لا ندخل في تاريخ المسألة على أنها جزء من وعي الإنسان ومبدأ من مبادئ تفكيره، فإننا سوف نقتصر على الإشارة إلى المسألة في جانبها اللغوي.

والمسألة النحوية جزء من تاريخ النحو العربي في نشأته وتطوره، ولذلك لازمت في نشأتها نشأة النحو العربي الذي ظهر كغيره في ظل القرآن الكريم، وكانت لهذه النشأة أسبابها، وقد أشار ابن خلدون إلى هذه الأسباب، وأرجعها إلى خشية أهل العلوم من انغلاق ملكة اللغة لدى العرب الذين ابتعدوا عن موطن اللغة في الجزيرة العربية، وخالطوا العجم

(١) الكفوي، الكليات، ٤ / ٢٧٧

(٢) المرجع السابق نفسه، ٤ / ٢٣

(٣) بكَته بالحُجَّة وبكَّته: غلبه. تقول: بكَته حتى أسكته. وبكَّته: قرَّعه على الأمر وألزمه ما عَيِيَّ بالجواب عنه. انظر: الزمخشري، أساس البلاغة: (بكت).

(٤) المرجع السابق نفسه، ٣ / ١٦

(٥) المرجع السابق نفسه، ٣ / ١٧

واستمعوا إلى المستعربين، والسمع أبو الملكات اللسانية[١]، وهذا الأمر قد يؤدي إلى عدم فهم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف[٢]. ووفق هذه الصورة سوف تتحول المسألة النحوية في ظل الدراسات التي قام بها العلماء المسلمون من كونها تعالج قضايا تعرض للمتكلم أو سامع الكلام من ظواهر تتعلق باللحن أو تساؤلات عن قضايا جزئية إلى كونها مجموعة من القضايا النظرية التي قامت على قواعد كلية هي قواعد العربية كما أسس لها أبو الأسود الدؤلي وتابعه عليها النحاة الذين تتلمذوا عليه. وكان هذا الأمر يتطلب لتعليمه مجالس تعليمية في المساجد، وقد نهض بهذه المجالس علماء جعلوا همَّهم نقل هذه المعارف إلى المتعلمين، وكانت هذه المجالس شاملة لعلوم الدين وغيرها، وقد اعتمدت المسألة النحوية في نشأتها وتطورها على الفقه اعتمادًا بالغًا؛ لأن هذه المسألة نشأت في رعاية مجالس التعليم التي لم تكن لعلوم الدين وحدها بل كانت موزّعة بين اللغة وعلوم الدين، فهذا ابن عباس يعقد مجلسه في الحجاز يجمع فيه الحلال والحرام، وتفسير القرآن، والعربية، والشعر والطعام[٣]. ولذلك لا يمكن فصل المسألة النحوية في نشأتها عن علوم الدين فهما صنوان لا يفترقان، وقد استمدت هذه المسألة من علوم الدين منهجًا في التأصيل، والتفريع، وصناعة المسائل،وأخذ الفقه بعد ذلك افتراض المسائل من النحو بعد أن فرغا جميعًا من الأمور الكلية[٤]. وكما كان النحويون القدامى يسألون عن تفسير الآيات، واستخلاص الأحكام، كانوا يسألون عن اللغة، وظواهر الإعراب، ولعل نشأة النحو كانت تابعة لتلك الدروس؛ لأن فهم اللغة وظواهرها يسهل على الدارس فهم القرآن الكريم، ويوجهه إلى استنباط الأحكام.

وساعد على تطور المسألة النحوية ما لَحَظَه النحاة من عمل الفقهاء في مسائل الفقه التي اتجهوا فيها إلى استنباط الأصول والتفريع، والذي يعنينا من مسائل الفقه اتجاه الرأي والقياس الذي كان موجودًا في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي دعا صحابته إلى الاجتهاد وإبداء الرأي في المسائل التي تعرض للمسلمين[٥]. وتابع الصحابة ما رسمه الرسول الكريم لهم، فوضعوا لأنفسهم أصولاً يرجعون إليها هي القرآن الكريم، والسنة الشريفة والاجتهاد بما

---

(١) ظهر اللحن في مرحلة البعثة النبوية، ومن المأثور أن رجلاً لحن في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: (أرشدوا أخاكم فقد ضلّ)، ابن جني، الخصائص، ٢ / ٨، وقد ظهر اللحن في كلام الموالي والمتعربين على نحو واضح، السيوطي، المزهر، ٢ / ٣٩٧، وكذلك ظهر اللحن في كلام العرب أيضًا، ابن جني، الخصائص، ٣ / ٢٩.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص: ٥٤٦

(٣) ابن الجزري ،غاية النهاية في طبقات القراء، ١ / ٤٢٦

(٤) أمين، أحمد، ظهر الإسلام، ٢ / ٥٣

(٥) الزحيلي، د. محمد ،أصول الفقه الإسلامي: ٣٤ – ٣٥

فيه من إجماع وقياس[1]. ثم اتسعت هذه المدرسة في عهد التابعين ومن تبعهم على مذهبهم، وأخذت ملامحها تتضح على يدي أبي حنيفة (- ١٥٠ هـ)، فصارت لها أصولها وميزاتها، ومن ذلك كثرة تفريعها الفروع ولا سيما الخيالي منها، وقد ألجأ إلى ذلك كثرة الحوادث التي اعترضت أصحابها بسبب الحياة المدنية الجديدة. وذهب تلاميذ أبي حنيفة إلى الفروض، فأكثروا من (أرأيت لو كان كذا ؟)، فيسألون المسألة، ويبدون فيها حكمًا، ثم يفرعونها بقولهم: أرأيت لوكان كذا ؟ ويقلبونها على سائر وجوهها الممكنة وغير الممكنة أحيانًا حتى سماهم أهل الحديث (الأرأيتيون)[2]. وكان منهج هؤلاء الفقهاء في التأليف مشبهًا مناهج النحويين إلى حد بعيد، ولعل مقارنة سريعة بين طريقة تأليف كتاب المبسوط للسرخسي (- ٤٨٣ هـ)، وطريقة تأليف كتاب الأصول لابن السراج توضح المنهج الواحد الذي كان النحويون والفقهاء يتخذونه، فقد كان السرخسي يبتدئ بالمعنى اللغوي، ثم المعنى الاصطلاحي في الشريعة، ثم يأتي بالنص القرآني، والحديث النبوي، وهي أصول الباب، ثم يفرع المسائل، ويأتي بالفروض[3]، وهذا ما كان يفعله ابن السراج الذي يضع الأصول ثم يأتي بالفروع.

أما علوم اللغة فكان على رأس من نهض بها أبو الأسود الدؤلي (- ٦٩ هـ)، ويكفي أن هذا العالم الجليل قام بنقط المصحف، وهو عمل يدل على دراية واسعة بالقراءات وبلغة العرب. وكان المقرئون يختلفون إليه، ويأخذون عنه ما أصّله من مبادئ العربية، فازدادت هذه الأصول عنده، وبدأت تتفرع وتتشعب من جراء التعليم، وما يجري بينه وبين تلاميذه الواعين[4].

وقد خلفه في هذا الأمر تلامذة نابهون تابعوا عمله العلمي، وبدأت على أيديهم ما يمكن أن نسميه مسائل الافتراض في النحو، وهي المسائل التي ارتبطت بالتعليم، لأنها مسائل تتصف بأنها وسيلة تعليمية مهمة لتدريب التلاميذ على قواعد النحو العربي وقضاياه.

وكان من تلاميذه عبد الله بن أبي إسحاق مولى آل الحضرمي (- ١١٣ هـ)، وقد وصفه ابن سلام بأنه: (كان أول من بعج النحو ومدَّ القياس، وشرح العلل)[5]. وكان مما عمله في

(١) أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص: ٢٣٤ - ٢٣٥
(٢) نفسه، ٢٤١ - ٢٤٢
(٣) انظر مثالاً على ذلك مسألة التيمم لدى السرخسي، المبسوط، ١ / ١٠٦ - ١٠٩
(٤) الحلواني، د. محمد خير، المفصل في تاريخ النحو، ص: ١٠١
(٥) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ١ / ١٤

النحو أنه فرَّع النحو وقاسه[١]، وما يمكن فهمه مما قيل عنه أنه استطاع أن يأخذ القواعد التي وضعها أبو الأسود الدؤلي، ثم يبني عليها مسائل يقيسها على كلام العرب، فاستطاع أن يمد حكم القاعدة، ويجعله مطردًا[٢].

وكان منهجه في معالجة مسائل النحو يقوم على استنباط الأقيسة من القرآن الكريم وكلام العرب، ومن ذلك حديثه عن بناء أصل الكلام حيث ذكر أن بناء أصل الكلام على (فعل)، (ثم يبنى آخره على عدد من له الفعل من المؤنث والمذكر، من الواحد والاثنين والجميع، كقولك: فعلت، وفعلنا، وفعلن، وفعلا، وفعلوا، ويزاد في أوله ما ليس من بنائه، فيزيدون الألف، كقولك: أعطيت. إنما أصلها عطوت،، ثم يقولون: مُعطي، فيزيدون الميم بدلاً من الألف، وإنما أصلها عاطي.... وإنما أعادوا هذه الزوائد إلى الأصل، ونحو هذا، فمن ذلك في القرآن: (وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ)، وإنما يريد: الريح مُلقِحة، فأعادوه إلى الأصل، ومنه قولهم: طوَّحتني الطَّوائح، وإنما هي المطاوح، لأنها المطوِّحة)[٣].

والعمل الآخر الذي قام به الحضرمي (مدُّ القياس)، وكان يتجاوز في عمله هذا الواقع اللغوي، ويفترض شيئًا لم يحصل، ويحكم فيه أقيسة اللغة، مثال ذلك ما جاء في كتاب سيبويه نقلاً عن الحضرمي: (فإن سمَّيت المؤنث بـ عمروٍ أو زيدٍ، لم يجز الصرف. هذا قول أبي إسحاق، وأبي عمرو فيما حدثنا يونس، وهو القياس؛ لأن المؤنث أشد ملاءمة للمؤنث)[٤]. وقد فتح هذا الأمر بابًا جديداً في النحو هو باب المسألة النحوية الافتراضية التي تُقاس على مذاهب العرب في كلامهم. ويلي الحضرمي نحوي بالغ الأهمية هو عيسى بن عمر الثقفي أبو عمر (- ١٤٩ هـ)، سمع من العرب، وهناك كثير من الروايات تدل على تمكنه من العربية[٥]، حتى صار كلامه حجة يتناقله أصحاب اللغة[٦].

ويتصف عمل عيسى بن عمر النحوي بعنايته بالمسائل التركيبية المعقدة، ودليل ذلك ما نقله سيبويه عنه من تأويل للمشكلات النحوية العويصة[٧]. وباهتمامه بمسائل الافتراض[٨]،

(١) السيوطي، المزهر، ٢ / ٣٩٩
(٢) الحلواني، د. محمد خير، المفصل في تاريخ النحو، ١٤٥
(٣) أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ١ / ٣٧٦ - ٣٧٧
(٤) سيبويه، الكتاب، ٣ / ٢٤٢
(٥) ابن دريد، الجمهرة، ٢ / ٢٠٤ - ٢٠٥
(٦) ابن جني، المنصف، ٢ / ٢٥٦ و ٢ / ١٢٠
(٧) السيوطي، البغية، ٢ / ٢٣٧ - ٢٣٨، وانظر سيبويه، الكتاب، ١ /٣٩٨
(٨) انظر مثالاً على ذلك سيبويه، الكتاب ٣ / ٢٠٦

وهي المسائل الذهنية التعليمية، فأصبحت لديه أمرًا واقعًا، فهو ينحو فيها منحى من سبقه متأثرًا في ذلك بالفقهاء[1].

وقد خلف هذين العالمين نحوي كان له أثر كبير في موضوع المسألة النحوية، فقد بدأت هذه المسألة تتجه على يديه اتجاهًا جديدًا، إنه يونس بن حبيب (- ١٨٣ هـ) الذي كان عالمًا باللغات والنحو[2]. وألم بجميع أبوابه وأوغل في دقائقه وتفصيلاته[3]. وقد امتاز مذهبه النحوي بعدة ميزات، منها أنه كان يقدم السماع على القياس في بعض مسائل النحو[4].

ورأى يونس اللغة بناء متسقًا فقاس ظاهرة لغوية على أخرى[5]، واتبع منهج التأويل حين وجد بعض ظواهر اللغة لا تتسق والقاعدة المقررة، وعدم اتساقها يخرج الصيغة اللغوية عن البناء اللغوي العام، من ذلك تأويله ما جاء على لغة أكلوني البراغيث في ظاهر العبارة[6] وتابع يونس مسيرة مَنْ قبله في افتراض مسائل نحوية، ونعثر له على مسائل افتراضية في الصرف تُذكرنا بما كان قد طرحه شيوخه من قبلُ[7].

أصبحت المسألة في نهاية هذه المرحلة قضية متكاملة لها قواعدها المعتبرة، ولم تعد تعالج ظواهر معضلة كما بدأت حين كانت تنظر إلى تفاريق في الكلام العربي، ولذلك سوف تدخل في مرحلة الجمع وتحصيل النتائج على يدي الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه.

اكتمال المسألة النحوية: وصلت المسألة النحوية إلى مرحلة اكتمالها على أيدي الخليل بن أحمد الفراهيدي (- ١٧٠ هـ)، وتلميذه سيبويه (- ١٨٠ هـ)، ويحسن الجمع بين العالمين لأن كتاب سيبويه كان مجلى أفكار الخليل، فيه ظهرت، ومنه استنبطت، وكان هدف الكتاب إحياء علم الخليل. وقد خالف سيبويه أستاذه في بعض الفروع، ولكنّ أصولهما كانت واحدة[8].

كان عمل الخليل وسيبويه ثمرة لعمل النحويين الذين تقدموهما، فقد وجدا بين أيديهما قواعد نحوية ناتجة عن استقراء كلام العرب في القرآن الكريم، والشعر،والمسموع من كلام العرب، فاتجها إلى إعلاء ما بناه المتقدمون، وتوضيح مناهجهم وإكمال ما وقفوا عنده

---

(١) الحلواني، د. محمد خير، المفصل في تاريخ النحو، ص: ١٦٣

(٢) الأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ١٢٦ - ١٢٧

(٣) الحلواني، د. محمد خير، المفصل في تاريخ النحو، ٢١٢

(٤) سيبويه، الكتاب، ٢ / ٣٧٧

(٥) سيبويه، ٤ / ١٨٤

(٦) المرجع السابق نفسه، ٢ / ٤١

(٧) سيبويه، ٣ / ٤٣٩

(٨) إلياس، منى، القياس، ص: ٢٤

واستخلاص النتائج منه. وبدأت المسألة النحوية تأخذ لديهما منحى أكثر منهجية يمكن تلخيصه بالقول: إن سيبويه عالج في كتابه نوعين من مسائل النحو؛ وهما مسائل الأصول، ومسائل الفروع، وقد جاءت مسائل الأصول في أوائل أبواب النحو التي قسم كتابه إليها، ووردت في صورة أمثلة ونماذج كلامية بنى عليها القاعدة، منها قوله في باب (الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين، وليس لك أن تقتصر على أحد المفعولين دون الآخر): (وذلك قولك: حَسِبَ عبدُ الله زيدًا بكرًا، وظنَّ عمروٌ خالدًا أباكَ ....)[1]. فتحولت هذه المسائل إلى أصول يُبنى عليها الكلام، وأمثلة لقواعد كلية يصحُّ التفريع عليها.

أما مسائل الفروع فهي نوع من الكلام الذي قد تكون فيه مشكلات تحتاج إلى قياس أو تعليل أو تأويل أو توجيه إعراب لردها إلى الأصول العامة التي بنيت عليها مسائل التأصيل. مثال ذلك قوله: (وتقول: هذه ناقة وفصيلُها راتِعَين. وقد يقول بعضهم: هذه ناقةٌ وفصيلها راتعان. وهذا شبيه بقول من قال: كل شاةٍ وسخلتِها بدرهم، إنما يريد كل شاةٍ وسخلةٍ لها بدرهم)[2]. وهذا يعني أن العمل العقلي بدأ يدخل في تحليل المسألة النحوية، وقد استخدم سيبويه في تفسير هذه المسائل طرائق مختلفة، فاستخدم التأويل[3]، والتعليل[4]، والقياس[5].

ولم يلتفت سيبويه كثيرًا إلى مسائل الافتراض، ويظهر أنه كان يوجه اهتمامه إلى وضع القواعد الأساسية للكلام العربي، وليس إلى التدريب على هذه القواعد. ولكن ذلك لم يمنع من طرح بعض مسائل الافتراض التي نعثر عليها طيَّ الكتاب، من ذلك قوله: (ولو سميت رجلاً جدارين ثم حقّرته لقلت: جديران، ولم تُثقّل؛ لأنك لست تريد معنى التثنية، وإنما هو اسم واحد، كما أنك لم ترُد بثلاثين أن تضعف الثلاث)[6].

<u>مرحلة الافتراض:</u> اتجه النحو بعد سيبويه إلى مرحلة جديدة؛ فقد تمت قواعده، وتوضّحت أصوله، وحوى الكتاب أبواب النحو ومسائله الأساسية[7]، وهذا ما يجعل من الكتاب مرجع النحاة الذين جاؤوا بعد سيبويه في أصول النحو ومسائله، وإن كان بعضهم قد نقض بعض مسائل الكتاب كما فعل المبرد (- ٢٨٥ هـ)، فألف كتابًا سماه (مسائل الغلط)، وقد روى ذلك

(١) سيبويه، ١ / ٣٩
(٢) المرجع السابق نفسه، ٢ / ٨٢
(٣) المرجع السابق نفسه، ٢ / ٢٩٣
(٤) المرجع السابق نفسه، ١ / ٨٦، ٨٧
(٥) المرجع السابق نفسه، ١ / ١٩٣
(٦) المرجع السابق نفسه، ٣ / ٤٤٣
(٧) المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، مقدمة التحقيق للشيخ محمد عبد الخالق عضيمة، ١ / ١٢٣

ابن جني عن أبي علي الفارسي عن أبي بكر بن السراج[١]. وليس هذا إلا جزءًا من قضايا الخلاف التي اشتهرت بين النحاة[٢].

وقد نهج المبرد في عمله النحوي منهجًا يرى أن اللغة يجب أن تسير وفق قواعد محكمة لا خلل فيها، لها ضوابطها وقواعدها، وهذا ما دفعه إلى إنكار بعض القراءات، وكان في ذلك يتّبع بعض نحاة البصرة المتقدمين الذين تأثر بهم بعض الكوفيين كالفراء والكسائي، وكان للمازني أستاذ المبرد نصيب وافر من هذه الحملة.

وحاسب المبرد القراء وفق الأصول التي اعتقد صحتها، فاستقبح على سبيل المثال قراءة الآية الكريمة (أَوْ جَاؤُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ) (النساء: ٩٠)، ورجّح عليها قراءة أخرى هي: (أو جاؤوكم حَصِرَةً صُدورُهُم)[٣]؛ لأنه استقبح أن يأتي الماضي حالاً[٤]. ونقاشه لهذه المسألة يوضح طريقة معالجته للمسائل النحوية، فهو عنيف مع من يخالف الأصول النحوية المقرّرة، ولا يسلم من عنفه أحد حتى القراء بله النحويين.

وقد عالج المبرد المسائل النحوية بالتوسع في القياس، وهو مذهب الأخفش، وعنه أخذه الكوفيون ففسح المجال للقياس على الأشعار الشاذة والاحتجاج بها وبناء أحكام نحوية عليها[٥]. وقد خالف سيبويه في بعض المواضع في بناء الأحكام على الأشعار الشاذة، ومن ذلك أنه أجاز تقديم التمييز على عامله إذا كان العامل فعلاً[٦]، واحتج بقول المخبّل السعدي:

أَتَهْجُرُ ليلى لِلفِراقِ حَبيبَها ... وَما كانَ نَفْساً بالفِراقِ تَطيبُ

وجعل ذلك مطّردًا، قياسًا على تقديم الحال إذا كان العامل فعلاً، على حين منع سيبويه تقديم التمييز في هذه المسألة وأشباهها، ولم يجزه إلا في الشعر[٧].

واهتم المبرد بالتعليل حتى باتت العلة عنده رديفًا للحكم النحوي، فصار يتخذ من التعليل سلاحًا للمناقشة والبحث[٨]. (وخالف المبرد سيبويه في كثير من المسائل، ولم يكن خلافه فيها كلها حول الحكم النحوي، وإنما كان في كثير منها حول علة هذا الحكم)[١].

(١) ابن جني، الخصائص، ١ / ٢٠٦

(٢) انظر بعض قضايا هذا الخلاف في: أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ٢ / ٢٩٤

(٣) قرأ يعقوب وحده (حَصِرَةً صدورهم) بالنصب. وقرأ الباقون (حَصِرَتْ صدورهم) بالتاء ساكنة. انظر: الأصبهاني، أبو بكر أحمد بن الحسين بن مهران، المبسوط في القراءات العشر، ص: ١٨٠

(٤) المبرد، المقتضب، ٤ / ١٢٥

(٥) الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ١ / ٢٧٣ – ٢٧٧.

(٦) المبرد، المقتضب، ٣ / ٣٦ – ٣٧

(٧) سيبويه، الكتاب، ١ / ٢٠٤ – ٢٠٥

(٨) المبارك، د. مازن، النحو العربي، ص: ٦٧

مسائل الافتراض والتعليم: أفرد المبرد لمسائل الافتراض قسمًا لا بأس به من كتابه المقتضب، بل جعلها في صدر كتابه، كما أشار الفارقي في كتابه (تفسير المسائل المشكلة في أول المقتضب)، ولعل هذا كان لأسباب منها: أنه وضع هذه المسائل لتمرين المتعلمين، وليجعل لكتابه أهمية عندهم، فيعودوا إليه، ويجتمعوا إلى حلقته الدرسية، فيحل لهم إشكالاته، ويأخذ منهم ما تيسر من المال. ويؤيد ذلك قصته مع الزجاج[٢]. أو أنه تأثر بطريقة الفلاسفة في البحث، وقد أشار إلى ذلك أرسطو حين جعل من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله، وعلل ذلك بأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته، وأن الذي يبدأ بمناقشة الصعوبات يستطيع أن يعين لنفسه غاية، وأن الذي يسمع الحجج المتعارضة جميعًا يكون موقفه أفضل للحكم[٣]. وأورد الفارقي سببًا آخر لإيراد المسائل المشكلة في أول المقتضب هو أن المبرد قدم هذه المسائل في أول الكتاب (ليصونه بها عن ابتذال مَنْ لم تبلغ طبقته قراءة مثله، ويحوطه من تلاعب من قصَّرَت رتبته عن التشاغل بشكله؛ إذ كان كثير من الطالبين لهذه الصناعة قد رضي لنفسه منها أن يقول: قرأت كتاب فلان، وأخذت عن فلان، وغرضه تكثير الرواية، وهو أبعد الناس من الدِّراية، ولا يتحاشى أن يقرأ كتاب سيبويه، وهو بالمدخل أحقُ وأولى، وأخلق وأحرى)[٤].

وضع المبرد قواعد لمسائل التفريع والافتراض، وقد جعل هذه القواعد في أبواب النحو المختلفة التي ناقش فيها الظواهر الإعرابية بادئًا كما بدأ سيبويه من أنواع الكلمة، (فالكلام كله: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى لا يخلو الكلام عربيًا كان أو أعجميًا من هذه الثلاثة)[٥]. ثم فصَّل في هذه الأقسام، وأتبعها بمسائل التفريع والافتراض تطبيقًا على القواعد الكلية التي ساق بعضها في أول البحث، وليست هذه المسائل تطبيقًا على البحث نفسه؛ لأن أصولها غير موجودة بتمامها في القواعد الكلية[٦].

وعقد المبرد في المقتضب بابًا أسماه (باب الابتداء، وهو الذي يسميه النحويون الألف واللام)، وقال فيه: (اعلم أن هذا الباب عبرة لكل كلام، وهو خبر، والخبر ما جاز على قائله التصديق والتكذيب)[٧]. وقد أخذ النحاة بعد المبرد هذه المسألة، وأودعوها كتبهم، والمهم هنا

(١) المرجع السابق نفسه، ص: ٦٨

(٢) السيوطي، بغية الوعاة، ١ / ٤١١

(٣) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١١٧

(٤) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ٤١ – ٤٢

(٥) المبرد، المقتضب، ١ / ٣

(٦) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ٤٢

(٧) المبرد، المقتضب، ٣ / ٨٩

أن المبرد لم يهتم في هذا الباب بأصول الإخبار[١]، بقدر ما اهتم بمسائله التطبيقية. كقوله: (فإذا قلت: قام زيد. فقيل لك: أَخْبِرْ عن زيد. فإنما يقول لك: ابْنِ من قام فعلاً، وألحقه الألف واللام على معنى الذي، واجعل زيدًا خبرًا عنه، وضع المضمر موضعه الذي كان فيه في العقل)[٢].

ولم يُغفل المبرد تفسير المسائل التي جاء بها، وكان بذلك يهدي طالب العلم إلى الطريق التي بها يتوصل إلى حلّ المسألة، فلا يضل ولا يخطئ[٣]. وقد بلغ في بعض المسائل الغاية، حتى وصل مرحلة الشطط، فقد صاغ مسائل طويلة لامتحان المتعلمين، أقامها على الغلط، وهذا ما دفع الزجاج إلى أن يضيف إلى قول المبرد: (مسائل طوال يمتحن بها المتعلمون)، ما يأتي: (ويغلط فيها المعلمون)[٤].

مرحلة ترسيخ قواعد التفريع وأصوله: وقد برز في هذه المرحلة ابن السراج (- ٣١٦ هـ) صاحب كتاب الأصول الذي اهتم بمنهج التأليف اهتمامه بموضوع العلم الذي يدرسه، وتنبه على أن مدار دراسة النحو على استنباط الأصول التي يُبنى عليها الفروع، وبوب كتابه بما يشبه إلى حد كبير كتاب سيبويه، ولكنه رتب الأبواب ترتيبًا آخر يبعدها عن التداخل، وجعل الأبواب وفق ما ألفناه في كتب النحو عند المتاخرين، فبدأ بالمرفوعات ثم المنصوبات تليها المجرورات، ثم انتقل إلى التوابع وبعدها أشار إلى نواصب الأفعال وجوازمها، وزاد باب التقديم والتأخير، وباب الإخبار بالذي والألف واللام، وانتهى إلى مسائل الصرف[٥]. وقد اعتمد في كتابه على البصريين والكوفيين، ولذلك نجد في كتابه ذكرًا لعلماء البلدين في مواضع مختلفة من الكتاب[٦].

أما عمل ابن السراج في الكتاب فكان قائمًا على عناية بالأصول العامة للمسائل كما عني المبرد، واتجه اتجاهه في تحكيم القياس على المطرد من المسائل، وما شذ عن ذلك عالجه بالتأويل لإرجاعه إلى القياس[٧]. ووضع في كل باب من أبواب النحو مسائل هذا الباب، وعالج هذه المسائل بما يتفق والأصول التي قررها[٨]. وهذا المنهج لا يختلف عن منهج

(١) من هذه الأصول تضمن الفعل الضمير وعدم تبين ذلك في اسم الفاعل. المبرد، المقتضب، ٣ / ٩٣
(٢) المبرد، المقتضب، ٣ / ٨٩
(٣) المرجع السابق نفسه، ١ / ١٣ - ١٤
(٤) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ١٥٦
(٥) ابن السراج، الأصول، مقدمة المحقق، ١ / ٢٢
(٦) ذكر المحقق مواضع ذكر هؤلاء العلماء، راجع مقدمة محقق الأصول، ١ / ٢٤
(٧) ابن السراج، الأصول، ١ / ٥٦ - ٥٧
(٨) من ذلك ما أورده من أصول الأسماء المرتفعة ٢ / ٧٦، والمسائل التي تتعلق بهذا الباب، ٢ / ٧٩

سيبويه الذي كان يضع في مفتتح كل باب مسائل التأصيل ثم يُتبعها بمسائل التفريع. ولم يكتف ابن السراج بمسائل التفريع التي كان يوردها بل أضاف إليها في أعقاب الباب مسائل أخرى وضع لها عنوانًا هو: (مسائل من هذا الباب)، وقدم لهذه المسائل بأصول الباب كما فعل مع مسائل التفريع التي أوردها في الباب نفسه(١). وتوسع في هذه المسائل؛ لأنه كان يبتغي تدريب المتعلمين بها(٢). وراعى في بعض المسائل أصل الكلام، وهذا ما سيؤثر في الفارقي من بعدُ، من ذلك قول ابن السراج: (وتقول: أعلمت زيدًا عمرًا هندٌ معجبها هو، كان أصل الكلام: علمَ زيدٌ عمرًا هندٌ معجبها هو ...)(٣). ويضاف إلى ذلك أنه كان يُعرب المسائل ليوضحها للمتعلمين. قال في المسألة السابقة: (فزيدٌ مرفوع بـ (علم) وعمرو منصوب بأنه المفعول الأول، وهندٌ مرتفعة بالابتداء، ومعجبها هو الخبر ...)(٤).

واهتم ابن السراج بمسائل التمرين التي وضعها في آخر أبواب النحو، وهي مسائل موضوعة للمتعلمين أيضًا لتقوية ملكتهم، وإصلاب عودهم، ومنها قوله: (ومثال ذلك قوله: الذي التي اللذان التي أبوهما أختها أخوات أخته زيدًا)(٥). ومدّ بصره إلى مسائل من تقدمه من النحاة، فأورد بعض مسائلهم المشكلة وأورد ما يثار حولها من السؤال والجواب، ووجه هذه المسائل وأجاب عن الأسئلة المُثارة. من ذلك مسألة سيبويه (لا تدنُ من الأسد يأكلك)(٦). وأخذ برأي الكوفيين كالكسائي والفراء في توجيه بعض المسائل، فأورد آراءهم ورد بها على البصريين(٧). واعتمد على مسائل الأخفش، فاستشهد بها في إجازة بعض الفروع كما في مسألة: (كم رجلاً عندكَ وعبيدُه)(٨). وأخذ من المبرد كثيرًا من المسائل المفترضة، ونثرها في كتابه، ولا سيما في باب (مسائل من الألف واللام)، ومنها بعض المسائل التي فسرها الفارقي(٩). وتوسع كثيرًا في باب الإخبار، فوضع لهذا الباب قواعد موسَّعة وأورد فيه مسائل عديدة(١٠).

---

(١) ابن السراج، الأصول، ١ / ١٦٩
(٢) نفسه، ١ / ١٧٢
(٣) نفسه، ١ / ١٨٨
(٤) نفسه.
(٥) نفسه ٢ / ٣٢٢
(٦) ابن السراج، الأصول، ١ / ١٨٠
(٧) نفسه، ٢٤٤ - ٢٤٥
(٨) نفسه، ١ / ٣٢٦ - ٣٢٧
(٩) نفسه، ١ /١٨٥
(١٠) نفسه، ٢ /٢٧٨

أما منهجه في معالجة المسائل فكان يقوم على القياس على مسائل التأصيل التي أصبحت في عُرف النحاة نماذج نحوية حكمها حكم الكلام المنطوق أو المسموع، وهذا العمل سوف يؤثر في اللاحقين كثيرًا، ومن نتائجه أن ابن السراج لم يعتمد كثيرًا على شواهد الشعر، فلم تكثر في كتابه، كما لم تكثر في كتاب الفارقي، وكان هذا نتيجة للروح التعليمي الذي ساد في مثل هذه المصنفات. ولما كان مدار هذه المسائل على الافتراض والتمرين فإن معالجتها وتوجيهها تندّ أحيانا عن القاعدة المقررة في النحو، ولذلك كان لابد من تأويلها، فكثر لدى ابن السراج والفارقي من بعده التأويل، وكان ركنًا من أركان عملهما.

المسألة النحوية والفارقي:

الفارقي: سعيد بن سعيد الفارقي أبو القاسم النحوي، المتوفى سنة (٣٩١ هـ)، كان بارعًا في العربية، وأديبًا فاضلاً. أخذ عن الربعي[1] وابن خالويه[2] بحلب، قتل عند بستان الخندق بالقاهرة يوم الجمعة لسبع بقين من جمادى الأولى سنة إحدى وتسعين وثلاثمئة في أحد مواكب الفاطميين[3]. وهذه الترجمة يبدو أنها لا تشفي غليلاً، فهي لا تعطي صورة واضحة للرجل، وتقودنا إلى محاولة النظر فيها من أجل استنباط بعض الدلائل التي تبين بعض ملامح شخصية الفارقي. ومن استقراء الأحداث التي مرَّت عليه يمكن القول إنه عاش بداية حياته في بغداد، والأرجح أنه ولد سنة (٣٣٠ هـ)، وهذا الترجيح قائم على النظر في سنة وفاته، وسنة تأليفه الكتاب، ثم انتقل إلى حلب ساعيًا وراء العلم، وكانت في هذه المرحلة في يد الحمدانيين، (٣٣٠ – ٣٩٤ هـ)، وكانت موئلاً للعلم يسعى إليها العلماء، ومنهم ابن خالويه (- ٣٦٠ هـ)[4]، ولا غرو أن يكون الفارقي أحد طلاب العلم الذين سعوا إلى طلبه على أيدي شيوخه، فسمع من ابن خالويه. أما المرحلة الأخرى في حياة الفارقي فكانت مرحلة وجوده في بغداد، وفيها التقى شيخه الرماني (٢٧٦ – ٣٨٤ هـ)[5]، وهو الشيخ الذي لم تُشر

---

(١) علي بن عيسى بن الفرج بن صالح، أخذ عن السيرافي ببغداد، ثم سافر إلى شيراز إلى أبي علي الفارسي، فأخذ عنه ولازمه نحواً من عشرين سنة، ويُعد من أئمة النحاة، ويُقال: كانت به لُوثَة. شرح كتاب سيبويه، والإيضاح لأبي علي. نزهة الألباء، ص: ٢٤٩

(٢) الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله الهمذاني، النحوي، إمام في اللغة والعربية، توفي في حلب سنة ٣٧٠ هـ. الفهرست، ص: ٩٢

(٣) ابن حجة الحموي، معجم الأدباء، ١١ / ٢١٧، السيوطي، بغية الوعاة، ١ / ٥٨٤.

(٤) زيتون، د. علاء الدين، محاضرات في التاريخ العباسي والأندلسي، ص: ١٥١

(٥) علي بن عيسى بن علي أبو الحسن الرماني باحث معتزلي، مفسر من كبار النحاة، أصله من سامراء، ومولده ووفاته ببغداد، توفي سنة ٣٨٤هـ.

إليه ترجمة الفارقي، ولا عجب أن يكون قد تتلمذ للربعي والرماني معًا، بيد أن الأرجح أنه كان تلميذاً للرماني، وقد خلط مترجموه بين العلمين بسبب تشابه اسميهما، وقد وقع بعض التراجمة في مثل هذا الخلط[1]. ولا يمنع أن يكون الفارقي قد تتلمذ للربعي، ثم تحول عنه إلى الرماني لما رأى من شهرته.

تُظهر الشذرات التي وقفنا عليها من حياة الفارقي أنه كان رجلاً بائسًا لا حظ له في الحياة، يدل على ذلك ترحاله من مكان إلى آخر، وهمومه التي عبَّر عنها بقوله:

مَنْ آنَسَتْهُ البِلادُ لَم يَرِمِ ... مِنْهَا ومَنْ أَوْحَشَتْهُ لَم يُقِمِ
ومَنْ يَبِتْ والهُمُومُ قادِحَةٌ ... فِي صَدْرِهِ بالزِّنادِ لم يَنَمِ[2]

ويبدو أن الفارقي سعى إلى التخلص من بؤسه، فتقدم إلى كاتب عضد الدولة أبي القاسم عبد العزيز بن يوسف[3] بكتابه (تفسير المسائل المشكلة) لعله يلقى لديه القبول فيذيعه في الناس، (ويكونَ إظهارُه ونشرُه، وإشاعته، وشهرتُه موقوفًا على إيثاره، مقصورًا على اختياره)[4]. وكان حظه العاثر له بالمرصاد فلقد توفي عضد الدولة البويهي في السنة التي تقدم فيها بكتابه إلى وزيره، وهي سنة ٣٧٢ هـ[5]. على أنَّ الفارقي لم يكن متواضعًا خافض الجناح، فكلامه في مفتتح كتابه ينبئ عن إنسان متعالٍ (إذ كان كثير من الطالبين لهذه الصنعة قد رضي لنفسه منها أن يقول: قرأت كتاب فلان، وأخذت عن فلان، غرضه تكثير الرواية، وهو أبعد الناس من الدِّراية)[6]. ويمتلئ كتابه بالرد على النحاة بقسوة وتعالٍ[7].

أما المسألة النحوية عند الفارقي فتتجلى في كتابه (تفسير المسائل المشكلة في أول المقتضب للمبرد)[8]، وقد أوضح المؤلف هدف الكتاب التعليمي منذ البداية، فوجهه إلى طالبي العلم الناشئين والمتوسطين، وهو أقرب إلى المدخل لقراءة كتاب المقتضب للمبرد، يحل لطالب العلم مسائل الكتاب الصعبة التي وضعها المبرد في مفتتح كتابه ليصد من يريد قراءته

---

(١) مبارك، د. مازن، الرماني النحوي، ص: ٥٨ – ٥٩

(٢) الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، ١١ / ٢١٧

(٣) عبد العزيز بن يوسف أبو القاسم الجكار، وزير من الكتاب، كان كاتب الإنشاء لعضد الدولة البويهي، ثم وزر لابنه بهاء الدولة، كان كريمًا، حسن الأخبار، ممدَّحًا، ومُقدَّمًا في الآداب والكتابة. توفي سنة ٣٨٨ هـ. يتيمة الدهر، ٢ / ٨٦ – ٩٧.

(٤) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ٤٣

(٥) نفسه، ص: ٤٤٣

(٦) نفسه، ص: ٤١

(٧) نفسه، ص: ١٥٦

(٨) نشر الكتاب معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، سنة ١٩٩٣ م، بتحقيق د. سمير أحمد معلوف

عن الاطلاع عليه إذا لم يكن مؤهلاً لذلك[(١)]. وتبلغ عدة المسائل التي شرحها الفارقي تسع عشرة مسألة، أضاف إليها مسألة ابتكرها على نمط مسائل المبرد، سماها (المسألة المفرعة)، وهي مسألة طويلة جدًا تتوه على الخطأ والصواب[(٢)]. وقد اتسمت المسائل التي أوردها بسمة واحدة، وحين أورد مسألة لا تتعلق بها اعتذر للقارئ، وهي المسألة التاسعة عشرة: (سير بزيدٍ فرسخين يومين)[(٣)]. وقد جمعت المسائل الأخرى أصولاً عامة، هي: الألف واللام، والمصدر، واسم الفاعل، واسم المفعول، والإخبار بالذي والألف واللام، وتوابع الموصول، وخصائص الصلة، وتوابع ما في الصلة.

أما منهجه في تفسير المسائل، فكان منهجًا عقليًا أقرب إلى منهج الفقهاء، فقد قدم لما فرّعه من المسائل ولما فسّرها به بأصول عامة تنير الطريق، وتهدي السالك في دروب التفريع، لأن الفارقي أدرك منهج المبرد في المقتضب القائم على ذكر مسائل صعبة تحتاج إلى أصول من خارج الكتاب يتهيأ بها من يريد التصدي لمسائله، فكان لابد له من منهج مقابل يؤدي الغاية، ويوصل إلى الهدف.فقدم للمسائل أصولاً تعقد عليها، وتُفرع المسائل بالنظر إليها، وجعل ذلك في المسألة الأولى لتكون معلمًا لمن يريد التهدي بها[(٤)]. قال: (هذه المسألة قد تعلقت بأصلين ينبغي أن يُعقد منهما عَقدًا تطرد المسائل عليه، وتفتح للناظر طرقًا إليه. فأحد الأصلين الألف واللام والآخر المصدر، فأما الألف واللام فإنهما في صورة الحرف ومعنى الاسم، وأما اسم الفاعل فإنه في صورة الاسم ومعنى الفعل، والدليل على أن الألف واللام في لفظ الحرف، أنها هي التي في قولك: الرجل والغلام، تعرف معنى الجملة هنا في صورة المفرد، كما تعرف معنى المفرد في الرجل والغلام)[(٥)]. وكانت هذه الأصول المصدر الأساس الذي تؤول إليه مسائل التفريع، وتفسر وفقًا له، ويجوّز التفريع أو لا يجوّز قياسًا عليه، فكأنها القوانين الناظمة، والمبادئ التي لا تُنقض، ويتبع هذه الأصول تفسير المبرد المقتضب للمسألة، ثم يردفه بتفسيره الخاص على وفق الأصول التي قدمها. من ذلك قوله: (فإذا قلت: أَعْجَبَني ضَرْبُ الضَّاربِ زَيْدًا عَبْدَ اللهِ، يكون (أعجب) فعلاً ماضيًا، والنون والياء

---

(١) نفسه، ص: ٤١ – ٤٢

(٢) نفسه، ص: ٢٥٠

(٣) نفسه، ص: ٤١١

(٤) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ٤٥ وما يليها

(٥) نفسه، صك ٤٦ – ٤٧

اسم المتكلم في موضع نصب، و(ضرب) فاعل و(أعجب)، و(الضارب) فاعل الضرب، وهو مضاف إليه ...)[1].

ثم يأتي التفريع على المسألة برصد التغيرات الممكنة في المسألة من حيث الإعراب، وغيره. (ويجوز أن ترفع (عبدُ الله) على أنه فاعل (الضرب)، ويكون (الضارب) مفعوله، فيكون هذا لفظه مجرورًا، ومعناه منصوبًا...)[2]. ومن التفريع التقديم والتأخير، (ويجوز أن تقدم (عبد الله) على (الضارب)، فتقول:: (أعْجَبَني ضَرْبُ عبدَ الله الضاربُ زيدًا)؛ لأن (عبد الله) مفعول (الضرب)، و(الضارب زيداً) فاعله، وكلاهما في صلة (الضرب). ولا يمتنع أن يتقدم بعض الصلة على بعض)[3].

وقد يتوسع في التفريع، فيذكر أنواعًا منه، كما في المسألة السابعة، وهي مسألة امتحان، ونصها: (الضاربَ الشاتمَ المُكرمَ المُعْطيَهُ دِرْهَمًا القائمُ في داره أخوكَ سَوطًا أكرم الآكلُ طعامَه غلامُه زَيْدٌ عمرًا خالدٍ بَكرًا عبدَ الله أخوكَ)[4]. ومن أنواع التفريع، الإخبار وتثنية بعض المسائل وجمعها[5]، وتنويع عود الضمائر[6]. فمن الإخبار في هذه المسألة قوله: (فلو قيل لك: كيف تُخبر عن (أخوك) الذي هو بدل من (الآكل) بالألف واللام ؟ وقد احتاج بيان جواب هذا السؤال إلى أصول جديدة تتعلق بالإخبار والبدل، فذكر الفارقي هذه الأصول[7]، وكان هذا دأبه في كل موضع يرى فيه أن الأصول التي قدمها غير كافية. والحقيقة أن عمله في التفريع نوع من حصر إمكانات التغيير في الجملة العربية، والوجوه التي تتحملها صياغتها. ويذكرنا هذا العمل بما فعله الخليل بن أحمد الفراهيدي (- ١٧٥ هـ) في معجم العين، فقد أورد ما تتحمله الكلمة العربية من تقاليب، وذلك ليحصر كلمات العربية المستعملة والمهملة، وهكذا فعل الفارقي في التركيب العربي، فقد حصر بالتفريع صور هذا التركيب التي يمكن استعمالها، وذلك لتواؤمها مع القواعد المعتبرة للكلام العربي، وتلك التي لا تستعمل بسبب عدم اتساقها وهذه القواعد. وقد أدى هذا الحصر إلى البحث عن كل ما يمكن أن يساعد في قبول تفريع ما، فأخذ من الكوفيين، والبصريين، ومن المطرد والشاذّ.

---

(١) نفسه، ص: ٧١

(٢) نفسه، ص: ٧٢

(٣) نفسه، ص: ٧٣

(٤) نفسه، ص: ١٥٥

(٥) نفسه، ص: ٣٣٤

(٦) نفسه، ص: ١٨٧

(٧) نفسه، ص: ٢١٦ وما بعدها.

ومن قواعد منهج الفارقي تقديره للمسائل أصولاً، تُعدّ صياغة جديدة عقلية للمسألة، وهي صياغة موجودة في ذهن المتكلم، ولا ينطق بها، من ذلك ما أورده في المسألة الأولى: (أَعْجَبَنِي ضَرْبُ الضَّارِبِ زَيْدًا عَبْدَ اللهِ). حيث قدر الأصل على النحو الآتي: (أَعْجَبَنِي أَنْ ضَرَبَ عَبْدَ اللهِ رَجُلٌ ضَرَبَ زَيْدًا)[١]. والحق أن هذا الأصل يوضح علاقات الألفاظ داخل التركيب، ويبين المعنى النحوي الذي ينتج عن هذه العلاقات.

وبنى الفارقي عمله في المسائل على مجموعة من الأصول، فجرى على أن النحو صناعة[٢]. وذلك يعني حاجة النحوي إلى مهارات تُكتسب بالدربة والممارسة لتطبيق القواعد النظرية. والإعراب عنده يتبع المعنى، فكان ينبه على ذلك في تفريع المسائل، ويشير إلى تغير المعنى بتغير الإعراب[٣]. واستند إلى فكرة العامل في تفسير المسائل[٤]، وهذا جرى على ما كان النحاة السابقون قد أسسوا له، كالرماني[٥]. وقد نظر إلى اللغة على أنها بنيان متكامل يكمل بعضُه بعضَه الآخر، ويُقاس عليه، فأتى بنظائر المسائل، وقاس على القرآن الكريم، والشعر، وتراكيب النحاة التي صاغوها على قياس المستعمل من كلام العرب[٦]. ورجح الرواية التي فيها ترجيح القياس الصحيح على الرواية التي ليس فيها ترجيح لهذا القياس، فقال: (فلو تكافأت الروايتان إلا بمقدار أن إحداهما فيها ترجيح القياس الصحيح لكفى في إبطال الرواية الأخرى التي لا قياس معها)[٧]. واهتم الفارقي بالتعليل بل أولع به، وذلك كان من نتائج منهجه العقلي، ولذلك أورد كثيرًا من العلل العقلية[٨].

الفارقي والدرس اللغوي الحديث:

يلتقي عمل الفارقي وعلم اللغة الحديث في مواضع متعددة، ذلك أن جهوده في تفريع المسائل، ومنهجه في تفسيرها يحملنا على تأمل هذه المواضع، وأهم ما نلحظه في ذلك:

---

(١) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ٧٢

(٢) تعني الصناعة كل علم مارسه الرجل، سواء أكان استدلاليًا أم غيره، حتى صار كالحرفة له، الكليات، ٢ / ٩٠

(٣) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ٢٢٥

(٤) نفسه، ص: ١٠٠

(٥) مبارك، د. مازن، الرماني النحوي، ص: ٢٤٨

(٦) من القياس في كتابه تفسير المسائل المشكلة، ما ورد في الصفحات الآتية: ٥٣، ٣٠٢، ٧٥، ٩١، ١١٦، ١١٧، ٣١٧

(٧) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ١٤٠

(٨) نفسه، ص: ٥٤ – ٥٥

اللغة نسق ومنظومة متكاملة:

عدَّ علم اللغة الحديث اللغة منظومة متكاملة، أو مجموعة من العناصر يتحدد كل منها بما يعقده من روابط تشدُّه إلى غيره من العناصر، وإلى المنظومة بأسرها، فإذا طرأ تغيير على عنصر ما تداعى له توازن المجموعة بكاملها[1]. ويمكن معرفة هذه الروابط بين أجزاء المنظومة أو عناصرها المكوّنة من خلال محورين متعارضين، أولهما: محور أفقي يمكن أن نسميه محور التركيب، وثانيهما محور رأسي يمكن أن نسميه محور الإبدال، مثال ذلك:

المحور الأفقي:

- خير الأمور أوسطها
- أوسطها خير الأمور
- خير أوسطها الأمور

فنحكم بصحة العبارة الأولى، وخطأ العبارتين التاليتين قياسًا على القواعد الأصولية العربية. أما المحور الرأسي، فيتوضح إذا أخذنا العبارة الأولى نفسها، وأجرينا عليها التحويلات الآتية:

- خير الأمور أوسطها
- خير العلم أنفعه
- رأس الحكمة مخافة الله
- شر الرجال أكذبهم[2]

وقد اتبع الفارقي الطريقة ذاتها لاكتشاف احتمالات التركيب، وصحة بعض الاحتمالات في (محور التركيب)، وكذلك أجرى الإبدال الضروري للعبارات وفق محور الإبدال قياسًا على الأصول العامة التي ذكرها في مقدمة المسألة الأولى، أو الأصول النحوية العربية العامة. فنجد في المسألة الأولى (أَعْجَبَني ضَرْبُ الضَّاربِ زيدًا عبْدَ اللهِ) التراكيب المُفرّعة الآتية:

- أعجبني ضربُ الضاربِ زيدًا عبدُ الله
- أعجبني ضربٌ عبدَ اللهِ الضاربُ زيدًا
- أعجبني ضربُ عبدِ اللهِ الضاربَ زيدًا
- أعجبني عبدَ اللهِ ضربُ الضاربِ زيدًا

(١) إيلوار، رونالد، مدخل إلى اللسانيات، ص: ٦٤

(٢) نفسه، ص: ٦٤ – ٦٥

حافظت هذه التراكيب على عناصرها، ولكن الفارقي غيّر ترتيب هذه العناصر، ونص على أن الجمل الثلاث الأولى صحيحة، لأنها أصولية، أي تتفق والقواعد النحوية الأصولية، أما الجملة الأخيرة فهي ليست صحيحة، لأنها غير أصولية(١).

أما في المسألة الخامسة (ظَنَنْتُ الذي الضاربُ أخاه زيدٌ عمرًا)(٢). فقد جعل محور الإبدال أساسًا لتفريعه، فقال: (وتبيينُ آخرِ كلِّ صلةٍ بأن تجعل موضعَها مفردًا، فتقول إذا أردت اعتبار ذلك في الضارب، قلت: (ظننتُ الذي أخوه زيدٌ عمرًا) .... وإذا أردت اعتبار ذلك في الذي قلت: ظننتُ بكرًا عمرًا)(٣).

البنية السطحية والبنية العميقة:

تعني البنية السطحية لجملة ما، الجملة كما هي منجزة فعلاً، فهي البنية المرئية والملحوظة(٤). أما البنية العميقة فهي البنية التي تفسر بعض الظواهر النحوية والدلالية التي لا تُفسرها البنية الظاهرة، فنفترض وجود (خلف) أو (تحت) البنية الظاهرة المنجزة (المُصَوَّتة) فعلاً بنية أخرى، لكن هذه البنية خلافًا لسابقتها غير منجزة فعلاً، إنها ليست ظاهرة. من أجل ذلك يُضطر اللساني إلى تقدير (افتراض) هذا المستوى العميق ليوضح ظواهر مختلفة ملحوظة، ولولا هذا الافتراض لبقيت غير مُفَسَّرة(٥).

وهذا الاختلاف بين البنيتين كان واضحًا في ذهن الفارقي بل كان عمدته في تفسير المسائل، وكانت البنية السطحية المنجزة فعلاً هي نصّ المسألة الذي أورده المبرد، وقد بنى الفارقي تفريعاته عليه، ليصل بعد ذلك إلى ما سماه أصل المسألة، وهو البنية العميقة التي توضح ظواهر مختلفة ملحوظة، من ذلك ما أورده الفارقي عن أصل المسألة الأولى (أعجبني ضَرْبُ الضاربِ زيدًا عبد الله). حيث ذكر أن هذا الأصل هو: (أعجبني أن ضرب عبدَ اللهِ رجلٌ ضربَ زيدًا). وهذا الأصل يوضح المصدر بأن أرجعه الفارقي إلى صيغة الحرف المصدري والفعل، ويبين معنى اسم الفاعل بوضع اسم وفعل مكانه(٦).

(١) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ٧٢ – ٧٣

(٢) نفسه، ص: ١٢١

(٣) نفسه، ص: ١٢٣

(٤) الهاشمي، د. الراجي التهامي، الثنائيات اللسانية، ص: ١١١ – ١١٢

(٥) نفسه، ص: ١١٣

(٦) الفارقي ،تفسير المسائل المشكلة، ص: ٧٤

النحو التوليدي والتحويلي:

يقوم النحو التوليدي على وصف التركيب اللغوي في لغة ما[١]، واستخراج عناصره الأساسية، ثم إنتاج جمل اللغة كلها، تلك الجمل التي يمكن استعمالها في اللغة أو تعدادها[٢]. كما يقوم مفهوم التحويل على الملاحظة الآتية: توجد في اللغة جمل يرتبط بعضها ببعض بصورة وثيقة، ولا يمكننا أن نلحظ بدراسة عناصرها فقط الصلة القائمة بينها، وينص هذا المفهوم على إمكانية تحويل جملة معينة إلى جملة أخرى، واعتماد مستوى أعمق من المستوى الظاهر في الكلام، وبإمكان مفهوم التحويل أن يكشف أيضًا المعاني الضمنية العائدة للجمل. مثال ذلك:

- أكل الرجلُ التفاحةَ
- الرجلُ أكل التفاحةَ
- التفاحةَ أكلها الرجلُ

ويمكن القول: إن الجملتين الثانية والثالثة جملتان متحولتان من الجملة الأولى، وذلك بإجراء تحويل، بنقل الاسم (الرجل)، في الجملة الثانية، و(التفاحة) في الجملة الثالثة إلى أول الكلام، وإجراء بعض التعديلات في الجملة الأولى، بترك ضمير في موضع الاسم الذي جرى فيه التحويل، وهذا ما نلحظه في الجملتين الثانية والثالثة[٣]. ونتبين هذا المنهج لدى الفارقي في الأمور الآتية:

- تحديد الأصول العامة للمسائل، وهي الأصول التي ناقش فيها مفردات المسائل، كاسم الفاعل والمصدر، والصلة وحدودها، وعملها في التركيب[٤].
- ذكر التركيب اللغوي الذي تنطبق عليه الأصول العامة، وهو نصوص المسائل التي ابتدعها المبرد، وفرعها الفارقي.
- إيضاح علاقة عناصر هذه النصوص بعضها ببعض من خلال ما سماه الفارقي (التفسير)، وصولاً إلى وصف صوري للتركيب اللغوي الذي سيجرى التفريع عليه[٥].
- توليد التراكيب الجديدة: ولّد الفارقي تراكيب جديدة، مفرعًا إياها على التركيب الأصلي، وقد جوَّز بعض التراكيب؛ لأنها (أصولية) تتفق والأصول العامة التي قررها مسبقًا،

---

(١) زكريا، ميشال، الألسنية التوليدية والتحويلية، ص: ٩٧ - ١٠٩

(٢) نفسه، ص: ١٣

(٣) نفسه، ص: ١٤

(٤) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ٤٦ - ٧٢

(٥) انظر الطريقة ذاتها لدى المحدثين في، الألسنية التوليدية والتحويلية، د. ميشال زكريا، ص: ٩٧

ولم يجوز بعضها؛ لأنها لا تتفق وهذه الأصول، فأعطى بذلك الإمكانات الصحيحة للجملة الواحدة، والإمكانات الخاطئة مسترشدًا بما سماه أصل المسألة، وهو (البنية العميقة)[1].

- أجرى الفارقي تحويلات في الجمل هدفه الكشف عن تجليات كل مسألة، وما تحتمله من تبدلات، كما في المسألة الخامسة (ظننتُ الذي الضاربُ أخاه زيدٌ عمرًا). فاستبدل الضمائر، وأبدل من الموصول، ونعته، وعطف عليه، وقدم عناصر التركيب بعضها على بعض، وحول الفعل إلى الصفة[2].

خاتمة:

تتبدى أهمية عمل الفارقي في أنه استوعب عمل النحاة قبله في مسائل النحو وأصولها، وطبق ذلك على مجموعة من المسائل، ونحن وإن كنا نأخذ عليه أنه أنفق هذا الجهد في مسائل مفترضة، فإننا لا نقلل من قيمة عمله؛ لأنه يفتح أمامنا طرقًا لاحبة لدراسة التركيب اللغوي العربي، ويمكن أن نأخذ منه المنهج الذي اتبعه ونطبقه على ما نريد من التراكيب.

(١) انظر نظائر لهذا العمل في الألسنية، د. ميشال زكريا، ص: ١٠٩ - ١١١

(٢) الفارقي، تفسير المسائل المشكلة، ص: ١٢١ - ١٣٢

مصادر البحث ومراجعه

١. إلياس، منى، القياس، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٥ م
٢. أمين، أحمد، ضحى الإسلام، لبنان، ط١٠، ١٩٦٩ م
٣. = ظهر الإسلام، لبنان، ط١٠، ١٩٦٩ م
٤. الأصبهاني، أبو بكر أحمد بن الحسين، المبسوط في القراءات العشر، تحقيق، سبيع حمزة حاكمي، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٨٦ م
٥. الأنباري، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ١٩٦١ م
٦. نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق، د. إبراهيم السامرائي بغداد، ١٩٧٠ م
٧. إيلوار، رونالد، مدخل إلى اللسانيات، ترجمة، د. بدر الدين القاسم، وزارة التعليم العالي، سورية، ١٩٨٠ م
٨. الثعالبي، أبو منصور، يتيمة الدهر، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٧٣ م
٩. الجرجاني، السيد الشريف، التعريفات، تحقيق، محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م
١٠. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق، برجستراسر، مصر، ١٩٣٢ م
١١. ابن جني، الخصائص، تحقيق، محمد علي نجار، بيروت.
١٢. الحلواني، د. محمد خير، المفصل في تاريخ النحو قبل سيبويه، دار الرسالة، بيروت، ١٩٧٩ م
١٣. الحموي، ياقوت، معم الأدباء، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧ م
١٤. ابن خلدون، المقدمة، طبعة مصورة، بيروت، ١٩٧٨
١٥. ابن دريد، جمهرة اللغة، مصورة عن طبعة الهند
١٦. الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق د. مازن المبارك، القاهرة، ١٣٧٨ هـ
١٧. الزحيلي، د. محمد، أصول الفقه الإسلامي، جامعة دمشق، ١٩٧٥ – ١٩٧٦ م
١٨. زكريا، د. ميشال، الألسنية التوليدية والتحويلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٣ م
١٩. = الألسنية، علم اللغة الحديث،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٠م
٢٠. زيتون، د. علاء الدين، محاضرات في التاريخ العباسي والأندلسي، جامعة حلب، ١٩٨١ – ١٩٨٢ م
٢١. الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة الخانجي، ١٩٥٤م

٢٢.الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق، عبد الرحيم محمود، لبنان، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢م
٢٣.ابن السراج، الأصول، تحقيق، عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٨٥ م
٢٤.السرخسي، المبسوط، تصحيح الشيخ، محمد راضي الحنفي وجماعته، مطبعة السعادة، ط١، مصر، ١٣٢٤ هـ
٢٥.ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق، محمود أحمد شاكر، مطبعة المدني، ١٩٧٤م
٢٦.السيوطي، المزهر، تحقيق، محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي،ط٤
٢٧.سيبويه، الكتاب، تحقيق د. عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت
٢٨.عبد الدايم، د. عبد الله، التربية عبر التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢ ،١٩٧٥م
٢٩.الفارقي، سعيد بن سعيد، تفسير المسائل المشكلة في أول المقتضب للمبرد، تحقيق، د. سمير أحمد معلوف، معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، ١٩٩٣ م
٣٠.الفيروز آبادي، القاموس المحيط، طبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، القاهرة، ١٣٧١ هـ – ١٩٥٢ م
٣١.كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط٥
٣٢.الكفوي، الكليات، تحقيق، د. عدنان درويش، ومحمد المصري، وزارة الثقافة، دمشق، ط٢، ١٩٨١
٣٣.المبارك، د. مازن: الرماني النحوي، في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، جامعة دمشق، ط١، ١٩٦٣ م
٣٤. = النحو العربي، العلة النحوية، نشأتها وتطورها، المكتبة الحديثة، دمشق، ١٩٦٥م
٣٥.المبرد، المقتضب، تحقيق، محمد عبد الخالق عضيمة، بيروت، ١٩٧٨ م
٣٦.معمر بن المثنى، أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق، فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨١م
٣٧.ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
٣٨.ابن النديم، الفهرست، طبعة رضا تجدد، طهران
٣٩.الهاشمي، د. الراجي التهامي، دار النشر المغربية. المغرب
٤٠.وافي، د. علي عبد الواحد فقه اللغة، ط٦ ،القاهرة، ١٩٦٨

ضمير الشأن بين العربية والعبرية
دراسة مقارنة

د. عبد الكافي توفيق المرعب (*)

ميرُ الشأنِ جانبٌ من الدرس النحويِّ،فرّقَهُ النحويّون في غيرِ ما موضعٍ، لكنّه ركَزَ في بابي «كانَ وإنَّ» وأخواتِهما، لأنَّ النواسخَ تحتاجُ إلى معمولِها الأولِ، فإذا فُقِدَ من الجملةِ قدَّرَهُ النحْوِيُّون مضْمَراً يُعبِّرُ عن الشأنِ أو القصةِ.(١)

وحبَّذا لو أبرزنا جانباً من الآلة النحويّة في العبرية كـ«ضمير الشأن»، وقارنّاه بالعربيّةِ، معِ العلم أنَّ العبرية ذكرتِ الضمائرَ بأنواعها من دون أنْ تذكرَ ضميرَ الشأنِ صراحةً، لكنه موجودٌ في أسفار التوراة، وفي كتب العبادات، وبعض المعجمات، وهذا ما سنراه فيما بعد(٢).

وقبلَ أنْ أعرضَ آراءَ النحويين والمفسِّرين المتقدِّمين ومواقفَهم من ضمير الشأنِ أو القصّةِ في العربيَّة لابدَّ من الوقوف على معنى الشأنِ عند علماء اللغة، لنرى المعنى اللغوي لهذه التسمية.

(*) مدرس في قسم اللغة العربيّة ــ كلية الآداب ــ جامعة البعث.

(١) انظر الضمائر في العربية للدكتور محمد عبدالله جبر ص ٤١ بتصرُّف.

(٢) انظر دروس في اللغة العبريّة ص ١٣٩، والقواعد الأساسية في اللغة العبرية ص ١٥٦، والكنز في قواعد اللغة العبريّة ص ٨٩.

الشأنُ عند أصحاب اللغة:

قال الخليل(ت١٧٥هـ) والأزهريُّ (ت٣٧٠هـ): ((الشأن:الخطب))(١)، وقال الجوهريُّ (ت٣٩٣هـ): ((الشأن: الأمر والحال. يُقالُ: لَأشْأَنَنَّ شأْنَهُم أي: لأُفسِدَنَّ أمْرَهُم))،(٢)وقال ابن فارس(ت٣٩٥هـ): ((الشينُ والهمزةُ والنون أصلٌ واحدٌ يدل على ابتغاء وطلب، من ذلك قول العرب، شأنتُ شأنَهُ أي: قصدتُ قصدَهُ))(٣)، وقال في المجمل: ((الشأنُ: الحالُ والأمرُ، والشأن فيما يقال: الطلبُ، وأنشدوا:

يا طالبَ الجودِ إنَّ الجـودَ مَكْرُمَـةٌ لا البخلُ منكَ ولا من شأنِكَ الجـودُ

أي: من طَلَبِكَ))[٤]، وقال ابن منظور(ت٧١١هـ):((الشأن:الخطبُ والأمرُ والحالُ))[٥]، وقال الفيروزآبادي (ت٨١٦هـ): ((الشأنُ: الخطبُ والأمر))[٦]، وقال الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ): ((الشأن: الخطبُ والأمرُ والحال الذي يشين، ويُصلِحُ، ولا يُقال إلاّ فيما يَعْظُمُ من الأحوال والأمور،وقوله تعالى:﴿كلَّ يوم هو في شأن﴾[الرحمن/٢٩]، قال المفسرون: من شأنه أنْ يُعِزَّ ذليلاً ويُذِل عزيزاً، ويُغْني فقيراً، ويُفْقِرُ غنيّاً ولا يَشْغَلُهُ شأنٌ عن شأن))[٧]، وقال الكفويُّ (ت ١٠٩٤هـ): ((إذا وقع قبل الجملةِ ضميرٌ غائبٌ إنْ كان مذكّراً يُسمَّى ضميرَ الشأن، نحو: «هو زيدٌ منطلق»، وإنْ كانَ مؤنّثاً يُسمّى ضميرَ القصّةِ، ويعودُ إلى ما في الذهن من شأن أو قِصَّةٍ أي: الشأن والقصّة مضمون الجملةِ بعده،ولا يخفى أنَّ الشأنَ أو القصّةَ أمرٌ مبهمٌ لا يتعيّنُ إلا لخصوصيّةٍ يُعَدُّ هو فيها، ويتّحدُ هو مع مضمونها في التحقيق، فيكونُ ضميرُ الشأنِ أوالقِصّةِ متحداً مع مضمون الجملة التي بعده، ولهذا لا يحتاج في تلك الجملةِ إلى العائدِ إلى المبتدأ. ويُختارُ تأنيثُهُ إذا كان فيها مؤنّثٌ غيرُ فضلةٍ،نحو: «هي هندٌ مليحةٌ».

---

(١) العين ٦/٢٨٧و تهذيب اللغة ١١/٤١٥.

(٢) تاج اللغة وصحاح العربية :(شأن)، وانظر أساس البلاغة: (شأن).

(٣) مقاييس اللغة٣/٢٣٨ .

(٤) مجمل اللغة ٣/٥١٩.

(٥) اللسان: (شأن)، وانظر النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/٤٣٧.

(٦) القاموس المحيط:(شأن).

(٧) تاج العروس :(شأن)، وانظر جمهرة اللغة ٢/١١٠٨.

وقوله تعالى: ﴿فإنّها لا تعمى الأبصارُ﴾ [الحج/٤٦]، القصد المطابقة لا لرجوعه إليه،وضميرُ الشأنِ لا يحتاج إلى ظاهرٍ يعود إليه بخلاف ضميرِ الغائب))[١].

ومن خلال ما تقدّمَ نرى أنَّ الشأنَ من حيثُ اللغةُ هو الحالُ والأمرُ والخطبُ الذي لا يُقال إلا فيما يَعْظُمُ من الأحوال والأمور، أمّا من حيثُ الاصطلاحُ فهو إذا وقع قبل الجملةِ ضميرٌ غائبٌ إنْ كان مذكّراً يُسمَّى ضميرَ الشأنِ،وإذا كان مؤنثاً يُسَمَّى ضميرَ القصّةِ، وسيكونُ أكثرَ وضوحاً عندما نقفُ على **تسميته**، **وصفاته**، **وطبيعته** في العربيّة.

أولاً: تَسْمِيَتُهُ:

لم يصرِّح النحويّون الأوائلُ بتسمية ضمير الشأن، لكنّهم أشاروا إليه إشارةً، فمنهم مَن سمّاهُ إضماراً أو أمراً تارةً، وحديثاً أو خبراً أو شأناً تارةً أخرى، ومجهولاً ثالثةً، وعماداً رابعةً.فسمّاه سيبويه(ت١٨٠هـ) إضماراً وأمراً، إذ قال: ((إذا قلتَ: «إنّه من يأتِنا نأتِهِ، وإنّهُ أمةُ الله ذاهبةٌ»، فمن ذلك قولُ بعضِ العرب: «ليسَ خلقَ اللهُ مثْلَهُ». فلولا أنَّ فيه إضماراً لم يجزْ أنْ تذكرَ الفعلَ ولم تعملْهُ في اسمٍ، ولكن فيه من الإضمار مثلُ ما في «إنه». قال الشاعر:

فأصبحوا والنوى عــالي معرَّسِــهِم ... وليسَ كلُّ النوى تُلْقــي المســاكينُ

فلو كان «كلّ» على ليس ولا إضمار فيه لم يكنْ إلا الرفعُ في«كلّ»، لكنَّهُ انتصب على تلقي.ولا يجوز أن تَحملَ «المساكينُ» على «ليس»، وقد قدَّمْتَ فجعلتَ الذي يعملُ فيه الفعل الآخرُ يلي الأوّلَ، وهذا لا يحسن. ومثل ذلك في الإضمار قولُ بعضِ الشعراء:

إذا مُتُّ كانَ الناسُ صِنْفانِ شــامِتٌ ... وآخَرُ مُــثْنٍ بالــذي كنــتُ أصْــنَعُ

أضمرَ فيها[٢]، وقال بعضُهُم: «كان أنتَ خيرٌ منهُ»، كأنّه قال: «إنّه أنتَ خيرٌ منه». ومثله: ﴿كادَ يزيغُ قلوبُ فريقٍ منهم﴾ [التوبة/١١٧]، كما قلتَ: «ما كان الطّيْبُ إلا المسْكُ» على إعمال «ما كان الأمرُ الطّيْبُ إلا المسْكُ»، فجاز هذا إذا كان معناه: «ما الطّيْبُ إلاّ المسكُ» وقال هشام أخو ذي الرمّة:

هي الشفاءُ لدائي لو ظَفِـرْتُ بهـا ... وليسَ منها شِـفاءُ الـداءِ مَبْـذولُ

(١) الكليّات ١٣٣/٣ وما بعدها.

(٢) أي: في كان ضمير غائب تقديره: كان الأمر والشأن الناسُ صنفان.

هذا كلُّهُ سُمِعَ من العرب والوجه والحدُّ أنْ تحملَه على أنّ في «ليس» إضماراً، وهذا مبتدأً كقوله: «إنَّهُ أمةُ الله ذاهبةٌ». إلاّ أنَّهم زعموا أنَّ بعضَهُم قال: «ليسَ الطِّيْبُ إلاّ المسكُ، وما كانَ الطيْبُ إلاّ المسكُ»(١). أي: «ليس الأمرُ، وما كان الأمرُ الطيبُ إلاّ المسكُ»، إذ جعلَ في «ليس وكان» ضميرَ شأنٍ وقصّةٍ، وجعل من الجملةِ الاسميَّةِ خبراً لهما.

لكنَّ أبا سعيد السيرافي (ت٣٦٨هـ) سمّى المضمرَ الذي تحدّث عنه سيبويه ضميرَ الشأن صراحةً، إذ قال: ((اعلم أن كلَّ جملةٍ فهي حديثُ أمرٍ وشأنٍ، والعربُ قد تقدّمُ قبلَ الجُمَلِ ضميرَ الأمرِ والشأنِ، ثمّ تأتي الجملةُ، فتكون الجملةُ هي خبرَ الأمرِ والشأنِ، لأنّ الجملةَ هي الأمرُ والشأنُ، وهذا يسمّيه الكوفيّون المجهولَ. فمن ذلك قولُهم: «إنه أمةُ الله ذاهبةٌ، وإنّه زيدٌ ذاهبٌ» فـ«الهاء» ضميرُ الأمرِ، و«زيدٌ ذاهبٌ» مبتدأ، وخبرُهُ في موضع خبرِ الأمرِ والشأنِ، و«إنّه مَنْ يأتنا نأته،وإنَّهُ قامَ عبدُ الله». فالهاء في هذه المواضعِ هي الاسم، وما بعدها من الجملة خبرٌ ولايجوزُ حذفُها إلاّ في الشعر. وربّما جعلوا مكانَ ضميرِ الأمرِ والشأنِ ضميرَ القصّة. فيقولون: «إنّها جاريَتُكَ منطلقةٌ»، قال تعالى: ﴿فإنّها لا تَعمى الأبصارُ﴾ [الحج/٤٦] تقديرها: فإنّ القصّةَ. وأكثرُ ما يجيء إضمار القِصَّة مع المؤنث، وإضمارها مع المذكر جائز في القياس، ومن ذلك: «كان زيدٌ ذاهبٌ، وكان قام زيدٌ» تريد: «كان الأمرُ والشأنُ زيدٌ ذاهبٌ» ففي «كان» ضمير الأمرِ، والجملة التي بعدها في موضع خبرِ كان)) (٢). وقد سمّاه الفراءُ (ت٢٠٧هـ) عماداً، إذ قال في قوله تعالى: ﴿ولا يَحْسَبَنَّ الذين يبخلون بما آتاهُمُ اللهُ من فضله هو خيراً لهم﴾[آل عمران/١٨٠] . يقال: إنّما «هو» ههنا عمادٌ، فأين اسم هذا العماد؟ قيل: هو مضمرٌ معناه: فلا يحسبنَّ الباخلون البخلَ هو خيراً لهم، فاكتفى بذِكر يبخلون من البخل، كما تقول في الكلام: «قدم فلان فسررتُ به، وأنت تريدُ: سررتُ بقدومه»)) (٣)، وقال في قوله تعالى: ((﴿فإنّها لا تعمى الأبصار﴾ [الحج/٤٦] ((الهاء: هاء عماد تُوَفَّى(٤) بها إنّ))(٥)، وقال في قوله تعالى: ((﴿ إنه أنا الله﴾ [النمل/٩] هذه الهاء هاء

---

(١) الكتاب ١/ ٦٩-٧١، ١٤٧، وانظر شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي ٣/ ٦ .

(٢) شرح كتاب سيبويه ١/٣٤٨-٣٤٩.

(٣) معاني القرآن ١/ ٢٤٨-٢٤٩، وانظر مصطلحات النحو الكوفي ص ٦٦- ٦٧.

(٤) تُوَفَّى بها إنّ: تكتفي بها إنّ.

(٥) معاني القرآن ٢/٢٢٨.

عماد، وهو اسم لا يظهر، وقد فُسِّر))[1]. وسماه ثعلبٌ(ت ٢٩١هـ) مجهولاً إذ قال في قوله تعالى:((﴿فإنها لا تعمى الأبصار﴾[الحج/٤٦] إذا جاء بعد المجهول مؤنث ذُكِرَ وأُنِّثَ))[2]، وقال أيضاً: ((مَنْ هو قائمٌ جاريتَكَ، ومن هو يقوم جاريتُكَ، جيّدٌ ولا يُقْطَعُ منه ولا يُنْسَقُ عليه، ويسمَّى مجهولاً، وهو يشبهُ «مَن هو قائمةٌ جاريتك»))[3]. وسماهُ المبرّدُ(ت٢٨٥هـ) حديثاً أو خبراً، إذ قال: ((والوجه الذي يصحّ فيه أن تُضْمِر في كان الخبر أو الحديث، أو ما أشبههُ على شريطة التفسير، ويكون ما بعدَهُ تفسيراً له،فيكون مثل الهاء التي تظهر في«إنّ» إلاّ أنّه ضميرٌ مرفوع، فلا يظهر، فيصير الذي بعدَهُ مرفوعاً بالابتداء والخبر. فتقول على صحّة المسألة: «كان غلامَهُ زيدٌ ضاربٌ». فما جاء من الضمير في هذا الباب قوله:

فأصبحوا والنّوى عـالي مُعَرَّسِـهم وليسَ كلَّ النّوى يُلْقـي المسـاكينُ

أضمر في ليس))[4]، وقال ابن الشجري(ت٥٤٢هـ) في البيت الذي استشهد به أبو العباس المبرّد: ((ذكره شاهداً على إضمار الشأن والحديث في «ليس» فنصبَ«كلّ النوى» بـ«يُلقي»، فخلَتْ لذلك الجملةُ من ضمير ظاهر أو مقدّر، يعود على مرفوع«ليس» لأنّ ضميرَ الشأنِ لا يعود عليه من الجملةِ المُخْبَر بها عنه ضميرٌ، لأنّ هذا المخبَرَ عنه هو الخبرُ في المعنى، وإنّما يلزمُ أن يعودَ على المخبَرِ عنه ضميرٌ من الجملةِ المخبَربها عنه إذا كان الخبرُ غيرَ المخبَرِ عنه، كقولك: «ليس زيدٌ يُكرِمُهُ أخوكَ»، فقولك: «يُكرمُهُ أخوك» حديثٌ عن زيدٍ، والحديثُ غيرُ المحدَّث عنهُ. ولو رفعتَ «كلُّ النوى» بـ«ليس» لزمك أن تقدِّرَ ضميراً يعود إليه من الجملة، تريد: «وليس كلُّ النوى يُلقيهِ المساكينُ، وحَذْفُ الضميرِ العائدِ من الخبرِ إلى المخبَرِ عنه ضعيفٌ، مباينٌ لحذف العائد من الصفة إلى الموصوف»))[5]. وسمَّاهُ الزَجّاجُ (ت٣١١هـ) أمراً، إذ قال في سورة الإخلاص: ﴿قل هو الله أحد﴾[الإخلاص/١] هو: مبتدأ، ويجوز أن يكون«هو» للأمر، كما تقول: «هو زيدٌ قائمٌ، أي:الأمر زيدٌ قائمٌ»، والمعنى: «الأمرُ اللهُ أحدٌ»))[6]. وسمّاه ابن السرّاج (ت٣١٦هـ) مجهولاً،إذ قال في

---

(١) معاني القرآن ٢/ ٢٨٧.

(٢) مجالس ثعلب ١/ ١٠٢ وانظر مصطلحات النحو الكوفي ص ٦٦- ٦٧.

(٣) مجالس ثعلب ٢/٣٨٦.

(٤) المقتضب ٤/٩٩-١٠٠.

(٥) أمالي ابن الشجري ٢/٤٩٧.

(٦) معاني القرآن وإعرابه ٥/٣٧٧، وانظر البيان في غريب إعراب القرآن ٢/٥٤٥.

قوله: ((كان أخواكَ يضربان زيداً، وتجوز في هذه المسألة إذا أضمرتَ في«كان» مجهولاً))[1]. لكنَّ الزجّاجيَّ (ت٣٤٠هـ) سمَّى الضميرَ ضميرَ الشأنِ الذي استتر في «كان»، إذ قال: ((ويكون اسم كان مستتراً فيها بمعنى الأمرِ والشأنِ، وتقعُ بعدَه جملةٌ تفسِّرُ ذلك المضمرَ، لأنّه مضمرٌ لا يظهرُ، فلابدَّ مما يفسِّرُهُ، كقولك: «كان زيدٌ قائمٌ»، والتقديرُ: «كان الأمرُ زيدٌ قائمٌ». قال الشاعر:

إذا مُتُّ كان الناسُ نِصْفانِ شـامتٌ   وآخَرُ مُـثْنٍ بالـذي كنـتُ أصْـنَعُ

التقدير: «كان الأمرُ الناسُ صنفانِ» فـ«الأمر» اسمُ كان وهو مضمرٌ فيها، و«الناس صنفانِ» ابتداءٌ وخبرٌ في موضعِ خبرِ «كان»، ومثله قول هشام أخي ذي الرمّة:

هي الشفاءُ لدائي لو ظفـرتُ بهـا   وليسَ منها شفاءُ الداءِ مبذولُ))[2]

وصرَّح أبوعليٍّ الفارسيُّ (ت٣٧٧هـ) بتسميةِ هذا الضميرِ ضميرِ القصّةِ إذا جاء مؤنثاً، وضمير الحديثِ والأمرِ إذا جاءَ مذكراً، إذ قال في ما أُضْمِرَ قبل الذكرِ وفُسِّرَ بجملةٍ، وتدخل عليه«كان وإنَّ، وعلمتُ وظننتُ» وأخواتهنَّ: ((هذا الضربُ أصلهُ أنْ يقعَ في الابتداء، وإذا كانَ مَوْضِعُهُ الابتداءَ دخل عليه ما يدخل على المبتدأ من«كان وإنَّ» وبابيهما، و«علمتُ وظننتُ» وأخواتهما. قالوا في قوله تعالى: ﴿قل هو اللهُ أحدٌ﴾ [الإخلاص/١]: إنَّ الضميرَ للأمرِ والحديثِ، وإنَّ الجملةَ التي هي المبتدأ وخبره في موضع خبرِه. وتدخلُ«إنَّ» على المبتدأ، فتقول: «إنّهُ زيدٌ منطلقٌ»، وفي التنزيل: ﴿إنهُ مَنْ يأتِ ربَّهُ مُجْرماً فإنَّ لهُ﴾ [طه/٧٤]، وفيه:﴿ فإنها لا تعمى الأبصار﴾[الحج/٤٦]، فجاء التأنيثُ على ضميرِ القصّة، كما جاء التذكير على ضمير الحديث والأمر))[3]. وسمّاه ابن جنّي(ت٣٩٢هـ) شأناً وحديثاً، ويضمر في كان، ويأتي اسماً لها، إذ قال: ((وقد يُضْمَرُ في كان اسمها، وهو ضمير الشأنِ والحديثِ، فتقعُ الجملُ بعدها أخباراً عنها، تقول: «كان زيدٌ قائمٌ»، أي: «كان الشانُ والحديثُ زيدٌ قائمٌ»، قال الشاعر:

إذا مُتُّ كان الناسُ نِصْفانِ شـامتٌ   وآخَرُ مُـثْنٍ بالـذي كنـتُ أصْـنَعُ

(١) الأصول في النحو ١/٨٨.

(٢) الجمل للزجاجي ص ٤٩-٥٠، وانظر شرح جمل الزجّاجي لابن عصفور ٣٩٣/١.

(٣) المسائل الحلبيّات ص ٢٤٧ وانظر التعليقة على كتاب سيبويه ١/ ٩٠.

أي: كان الشأنُ والحديثُ الناسُ نصفان))[١]. وسمّاهُ الصيمريُّ (من نحاة القرن الرابع الهجري) ضميرَ الأمرِ والشأنِ والقصّةِ والحديثِ، وجوّز إضمارَه في «إنَّ»، إذ قال: ((إنَّهُ يجوز أن تضمْرَ في«إنَّ» الأمرَ والشأنَ فتقول: «إنهُ زيدٌ خارجٌ» فيكون الهاءُ اسمَ «إنَّ»، و«زيدٌ خارجٌ» في موضع الخبرِ، والهاءُ ضميرُ الأمرِ والحديثِ.

وقد تُضمَرُ القِصَّةُ، لأنَّ كلَّ كلامٍ هو أمرٌ وقصَّةٌ وحديثٌ، وأكثرُ ما تضمر القصّة مع المؤنّثِ، تقول:«إنَّها أمةُ اللهِ ذاهبةٌ»، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿إنها إنْ تكُ مِثقالَ حبَّةٍ من خرْدلٍ﴾[لقمان/١٦]، وقال في التذكير: ﴿إنَّهُ من يأتِ رَبَّهُ مُجْرماً﴾ [طه/٧٤].

وقد أجازوا الإضمار في«لكنَّ» في الشعر، وأنشد سيبويه[٢] للفرزدق:

فلو كُنْتَ ضَـبِّيّاً عَرَفْـتَ قرابتـي ولكـنَّ زنْجـيٌّ عظـيمُ المشـافرِ

على تقدير: «ولكنَّكَ زِنْجيٌّ». وحكى الخليلُ أنَّ بعضَ العربِ يقولُ: «إنَّ بك زيدٌ مأخوذٌ» على تقدير: «إنه بك زيدٌ مأخوذٌ»، قال سيبويه: والنصبُ في كلام العرب أكثر))[٣]. وهذا الضمير إذا أُضمِرَ ثمَّ فُسِّرَ، كان ذلك أفضلَ له مِن أنْ يُذْكَرَ من غيرِ إضمارٍ، قال عبد القاهر (ت ٤٧١هـ): ((إنَّ الشيءَ إذا أُضمِرَ ثمَّ فُسِّرَ، كان ذلك أفخمَ له من أن يُذْكَرَ من غير تقْدِمةِ إضمارٍ.ويدل على صحَّةِ ماقالوه أنَّا نعْلَمُ ضرورةً في قوله تعالى:﴿ فإنَّها لا تعمى الأبصار﴾[الحج/٤٦] فخامةً وشرفاً وروعةً، لانجد منها شيئاً في قولنا: «فإنَّ الأبصار لاتعمى»، وكذلك السبيل أبداً في كلِّ كلامٍ كان فيه ضميرُ قصَّةٍ. فقوله تعالى: ﴿إنَّه لايُفلِحُ الكافرون﴾[المؤمنون/١١٧]، يُفيد من القوَّةِ في نفي الفلاحِ عن الكافرين، ما لو قيل: «إنَّ الكافرين لايفلحون»، لم يُستَفَدْ ذلك. ولم يكن ذلك كذلك إلاَّ لأنَّك تُعلِمُهُ إيَّاه من بعد تقدِمةٍ وتنبيهٍ، أنت به في حكم من بدأ وأعادَ ووطَّدَ،ثمَّ بنى ولوَّحَ ثمَّ صرَّح. ولا يخفى مكانُ المزيَّةِ فيما طريقه هذا الطريق))[٤].

وصرَّحَ الزمخشريُّ (ت٥٣٧هـ) بتسمية هذا الضميرِ، إذ قال: ((ويقدّمون قبل الجملة ضميراً يُسمَّى ضميرَ الشأن والقصَّةِ، وهو المجهولُ عند الكوفيين، وذلك نحو قولك: «هو زيدٌ منطلقٌ»، أي: «الشأنُ والحديثُ زيدٌ منطلقٌ»، ومنه قوله تعالى: ﴿قل

(١) اللمع في العربيّة ص١٢١-١٢٢.

(٢) الكتاب ١٣٦/٢.

(٣) التبصرة والتذكرة ٢٠٦/١-٢٠٧، وانظر الكتاب ١٣٦/٢.

(٤) دلائل الإعجاز ١٣٢-١٣٣.

هو الله أحدٌ﴾[الإخلاص/١][١]. وقاله الباقولي (ت٥٤٣هـ) أيضاً في سورة الإخلاص: ((أي الشأنُ والأمر الله أحدٌ، والجملةُ ابتداءٌ وخبرٌ تفسير له)).[٢] وكذلك الحيدرة اليمنيّ (ت٥٩٩هـ) صرّحَ بتسميته،مستتراً في «كان» وأخواتها، إذ قال: ((وقد تضمَّنَ كان وأخواتها ضمير الشأن والقصّة، ويسمِّيه الكوفيُّون ضميرَ المجهول، لأنه لا يرجعُ على مذكور ولابدَّ من جملةٍ تُفسِّرُهُ إمّا فعلاً وفاعلاً، وإمّا مبتدأً وخبراً، ولا يجوز أن يكون في الجمْلة ضميرٌ، ومثال ذلك كلِّهِ: «كان زيدٌ قائمٌ»، فـ«زيدٌ قائمٌ» مبتدأٌ وقائمٌ خبرُهُ،وهما في موضع نصب خبراً لكان،واسمها مستترٌ فيها بمعنى الشأن)) [٣] .
وسمّاه الخوارزمي(ت٦١٧هـ) شأناً وقصّةً في قوله تعالى: ﴿ قل هو الله أحدٌ﴾ [الإخلاص/١]، إذ قال: ((معنى الآية: الشأن والقصّة الله أحدٌ، وكذلك «ظننتُ الشأن والقصّةٍ زيدٌ قائمٌ». فإن سألتَ لمَ لا تكون الهاء هاهنا ضميرَ الظنِّ كما في قولك: «عبدُ الله أظنُّهُ منطلقٌ» أجبتُ: لأنَّ فعلَ القلب هاهنا مُقَدَّمٌ على المفعولين فلا يجوزُ إلغاؤُهُ، ولو جعلتَهُ ضميرَ الظَّنِّ لكان الفعل ملغًى بخلاف ما إذا جعلتهُ ضميرَ الشأن، فإنهُ يكونِ أحد المفعولين هذا الضميرَ، والمفعولُ الثاني هو الجملة الابتدائيَّةُ، وكذلك «كان أنتَ خيرٌ منه»، اسم كان مستكنٌ فيها وهو ضمير الشأن والقصّة،والجملة الابتدائيّةُ، وهي: «أنتَ خيرٌ منه» خبرُ كان)) [٤]. وصرّح ابن مالكٍ (ت٦٧٢هـ) بتسمية هذا الضمير الذي يَسْتَعْظِمُهُ السامع بضمير الشأن عند البصريين وضميرَ المجهول عند الكوفيين كما سمّاه غيرُهُ من النحويين، إذ قال: ((إذا قصد المتكلّم أن يستعظم السامعُ حديثه فقبل الأخذ فيه افتتحه بالضمير المسمّى ضمير الشأن عند البصريين وضمير المجهول عند الكوفيين، وهو بمنزلة ضمير غائب تقدّم ذكره، فلذلك استتر مرفوعاً بـ«كان أو كاد أو أحد أخواتهما»، ولا يجوز عند البصريين حذف بعض الجملة التي تفسّره،لأنها مؤكدةٌ به، ومدلول به على فخامة مدلولها، واختصارها منافٍ لذلك فلا يجوز،كما لا يجوز ترخيم المندوب، ولا حذف حرف النداء قبله))[٥]. ويبدو أنَّ ضميرَ الشأنِ والقصّةِ يرجع إلى المسؤول عنه بسؤالٍ مقدَّرٍ،كقولك: «هو الملكُ مسافرٌ»، أو«هي الملكةُ

(١) المفصّل ص١٣٣-١٣٤، وانظر تفسير الكشاف ٨١٧/٤، والجامع لأحكام القرآن ٢٢٤/٢٠، وتفسير البحر المحيط ٨/ ٥٢٩، والدرّ المصون ٨/ ١٤٩، وفتح القدير للشوكاني، ص ١٦٦٧.

(٢) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١٤٩١/٢بتصرُّف يسير، وانظر مغني اللبيب٥٣٨/٥ .

(٣) كشف المشكل في النحو ص٣٣٣.

(٤) التخمير ١٦٥/٢-١٦٦، وانظر شرح المفصّل لابن يعيش ١١٤/٣-١١٨،والإيضاح في شرح المفصّل ٤٧١/١-٤٧٤، وشرح المقدّمة الجزولية الكبير ٦٢٢/٢-٦٢٥، وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك ٢٨-٢٩.

(٥) شرح التسهيل لابن مالك ١٦٣/١-١٦٤.

مسافرةٌ»، إذ أحدثَ سفرُهُما ضجيجاً وجَلَبَةً، فيسأل سائلٌ ما الشأنُ والقصّةُ؟ فيجيب السامع: «هو الملكُ مسافرٌ»،أي: «الشأن والقصّة الملكُ مسافرٌ». قال الرضي (ت٦٨٨هـ): ((قولهُ: «ضمير غائب» إنما لزمَ كونُهُ غائباً دون الفصل، فإنه يكون غائباً وحاضراً، كما تقدّمَ، لأنَّ المرادَ بالفصل هو المبتدأ، فيتبعُهُ في الغيبة والحضور، والمراد بهذا الضمير الشأنُ والقصّةُ، فيلزمه الإفرادُ، والغيبة، كالمعودِ إليه، إمّا مذكراً، وهو الأغلبُ، أو مؤنثاً، كما يجيء، وهذا الضميرُ كأنّه راجعٌ في الحقيقة إلى المسؤول عنه بسؤال مقدَّر، تقول مثلاً: «هو الأميرُ مقبلٌ»، كأنّه سَمِعَ ضوضاءَ وجلبةً، فاستبهمَ الأمر فيسأَل: ما الشأنُ والقصّةُ؟ فقلتَ: «هو الأميرُ مقبلٌ»، أي: الشأنُ هذا، فلمّا كان المعود إليه الذي تضمّنه السؤالُ غيرَ ظاهرٍ قبلُ اكتفى في التفسير بخبرِ هذا الضمير الذي يتعقّبُهُ، بلا فصل، لأنه معيّنٌ للمسؤول عنه، ومبيّنٌ له، فبانَ لك بهذا أنَّ الجملةَ بعد الضمير لم يؤتَ بها لمجرّدِ التفسير، بل هي كسائر أخبار المبتدآت، لكن سُمِّيتْ تفسيراً، لما بيَّنْتُهُ، والقصد بهذا الإبهام، ثمَّ التفسير، تعظيمُ الأمر، وتفخيمُ الشأنِ، فعلى هذا لابدَّ أن يكونَ مضمونُ الجملةِ المفسِّرةِ شيئاً عظيماً يُعتنى به، فلا يقالُ مثلاً: « هو الذباب يطيرُ».

وقد يُخبرُ عن ضميرِ الأمرِ المستفهمِ عنه تقديراً بالمفرد، تقول: «هو الدهرُ حتى لا يبقى على صروفه باقيةٌ»، قال أبو الطيِّب:

هو البَيْنُ حتى ما تأنّى الحزائقُ[1] ويا قلبُ حتى أنتَ ممَّنْ أُفارقُ

كأنّه قيل: أي شيءٍ وقعَ من المصائب؟ فقال: «هو البينُ»، وقوله: «حتّى ما تأنّى»، مبنيٌّ على ما يفهم من استعظام أمرِ البين، المستفاد من إبهام الضمير، أي ارتقى أمر البين في الصعوبة حتى لا يتأنّى جماعاتُ الإبل أيضاً))[2]. إذن هذا الضمير لا يستعمل إلاّ في أمرٍ عظيمٍ وخطبٍ جللٍ، لا في أمرٍ حقيرٍ دونٍ، إذ قال الجَنْديُّ (ت٧٠٠هـ):

((هذا الضميرُ المتقدّمُ لا يجُوزُ دخولُهُ إلاّ في كلِّ كلامٍ لهُ شأنٌ عظيمٌ، فلا يقال: «هو زيدٌ قائمٌ»، إلاّ وأن يكونَ قيامُ زيدٍ أمراً عظيماً لا حقيراً، ومنه عزَّ مِن قائل: ﴿قلْ هو اللهُ أحدٌ﴾[الإخلاص/١]. «هو» مرفوع المحل على الابتداء، والخبر جملةٌ. فإنْ قلتَ: قد شرطوا في الجملة الواقعة في موضع المفرد عودَ الضمير منها إلى الاسم الأوّل، فأين ذلك الضمير في هذه الجملة الواقعة خبراً لـ«هو»؟ قلت هذه الجملة في حكم المفرد

(١) الحزائق: الجماعات، واحدها: حزيقة، وتأنّى: تمهّلَ وترفّقَ. والمعنى أنّ الأحبّة فارقوني، فذهب قلبي معهم، ففارقني وفارقته.

(٢) شرح الرضي لـ كافية ابن الحاجب ١/١٧٨- ١٧٩، وانظر خزانة الأدب ٥/٤٠٢-٤٠٣.

في قولك: «زيدٌ أخوك في أنَّهُ هو المبتدأ في المعنى وذلك أنَّ قوله: «الله أحد» هو الشأنِ الذي عُبِّر عنه بـــ«هو»، ولا كذلك «أبوه ذاهبٌ» في «زيدٌ أبوهُ ذاهبٌ»، فهذه الجملةُ على كلامين يدلان على معنيين مختلفين، فلا بدَّ من رابطٍ يربط أحدهما بالآخر)) (١).

وأنكرَ ضميرَ الشأنِ والقصّةِ ابنُ الطراوةِ(ت٥٢٨هـــ)، وزعم أنّه حرفٌ، والسماعِ والقياسُ يمنعانِهِ، إذ قال: ((أمّا القياس فإنَّ الهاء في قوله: «إنه أمةُ اللهِ ذاهبةٌ» حرف كفّ «إنَّ» عن العمل كما كفتها «ما» في «إنّما زيدٌ قائمٌ». وأمّا«كان وليس وإنَّ» التي لا هاء معها نحو:

إنَّ مَـــنْ يـــدخلِ الكنيســـةَ يومـــاً   يَلْـــقَ فيهـــا جـــآذراً وظبـــاءَ

ونحو: «كان زيدٌ منطلقٌ، وليس عمروٌ ضاحكٌ»،ونحوُها من نواسخ الابتداء، فهي حال دخولها على الجمل التي لم تعمل فيها ملغاة كـــ «ظننت»، وثبتَ أنَّ«ظننْتُ» تلغيها العربُ، وعمِل« كان وليس وإنَّ» فرعٌ، إذ عملها بالتشبيه بالأفعال التي عَمَلُها أصلٌ كعمل«ظننت»، فالقياسُ يقتضي أنْ تَحْمَلَ «كان وليس وإنَّ» مَحْمَلَ «ظننت» فتكون ملغاةً.

وأمّا السماعُ فإنَّ العربَ لم تذكرْ قطُّ الأمرَ بهذا اللفظِ في هذا المعْرِضِ ولا الشأن، فلمّا لم يُقَلْ قطُّ: «كان الأمرُ زيدٌ قائمٌ»، ولا: «إنَّ الشأنَ زيدٌ ضاحكٌ»، بطل دعواهم.

فإن قالوا: قد ثبتَ ضميرُ الأمرِ والشأنِ في قولِهِ تعالى:﴿ قل هو الله أحدٌ﴾ [الإخلاص/١] على تقدير«الأمرُ اللهُ أحدٌ»، فليس كذلك، فإنما هو هناك بمعنى: «المعبود اللهُ، أو المُصْمَدُ إليهِ»، ونحوه.

قال: ثُمَّ إنّهم يتناقضون، فإنّهم يجعلون الجملةَ من المبتدأ والخبرِ خبراً عن الناسخِ في نحوِ: «إنه زيدٌ قادمٌ، وكانَ عمروٌ ضاحكٌ»، واسمُ الناسخِ الذي هو ضميرُ الأمرِ تفسيرهُ الخبرُ، ومن شرط الخبرِ أن يَكونَ مجهولاً، ومن شرطِ المُفسِّرِ أن يكون معلوماً، فهم قد جعلوا الشيءَ الواحد معلوماً مجهولاً)) (٢).

ودحضَ زَعْمَ ابن الطراوة في إنكارهِ ضميرَ الأمرِ والشأنِ الأستاذُ أبوعليٍّ الشلوبين (ت ٦٥٤هـــ)، إذ قال: ((أخطأَ ابنُ الطراوةِ في إنكاره ضميرِ الأمرِ والشأنِ: أمّا أنَّ الهاءَ كافّةٌ ففاسدٌ لأنّها لم تثبتْ حرفاً إلاّ ضميراً، فإخراجُها عمّا استقرَّ لها من الاسميّة

---

(١) الإقليد في شرح المفصل ٢/٨٢٩-٨٣٠، وانظر التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل٢/٢٧٢-٢٧٤، وارتشاف الضرب من لسان العرب١/٤٨٥-٤٨٧.

(٢) انظر التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل٢/٢٧١-٢٧٢، والبسيط في شرح الجمل لابن أبي الربيع ٢/٧٥٥-٧٥٩.

فاسدٌ، وإنّما ادّعينا في ما «إنّما» أنّها كافةٌ لثبوت حرفيّتها، ولم نجدْ بُدّاً من ذلك، وأمّا إلغاء «كان وليس» إذ لم يظهرْ لهما عملٌ فباطلٌ، إذ لم يثبُتْ ذلك فيهما، ثمَّ لم يثبتْ إلغاء فعل معَ تقدُّمِهِ، وإنّما ألغيتْ «ظننْتُ» متوسّطةً أو متأخرةً على ضَعْفٍ.

وأمّا أنَّ العربَ لم تُصرِّحْ بالأمرِ والشأنِ في هذا العرضِ فقول مَنْ لم يفهم من النحويين، لأنّهم لم يقولوا ضميرَ الأمرِ والشأنِ على أنَّ ذلك هو المحذوف، إنّما هو تحويمٌ منهم على المعنى بتقريب.

وأمّا أنَّ الخبرَ يكون مجهولاً فلم يُفْهَمْ ما مُرادُهم بمجهول، فإنّه لا يَصِحُّ أنْ يُخْبَرَ إلاّ بما يُفْهَمُ معناهُ، إذ لا يُخْبِرُ أحدٌ عن معلوم بلفظةٍ أعجميَّةٍ لا يُعْقَلُ معناها، وإنما المجهولُ الذي يُرِيدُ النحويّون نسبة الخبر إلى المُخْبَرِ عنه، فبكونهِ معلوماً يَصِحُّ أنْ يكونَ مُفَسِّراً، وبكونه مجهولَ النسبةِ يَصِحُّ أن يكونَ خبراً. ثمَّ إنّه لو لم يكنْ في قوله إلاّ مخالفةٌ لجميع النحويين من الخليل وسيبويه إلى مَنْ بَعْدَهم من بَصْرِيٍّ وكُوفيٍّ لكان خليقاً بالرفض والطرْحِ)) (1).

وجوَّزَ أبو حيّانَ الأندلسيُّ(ت٧٤٥هـ) في ضميرِ الشأنِ تذكيرَهُ وتأنيثَهُ مع المذكّرِ أو المؤنثِ الذي يأتي بعدهُ، فالأمر لديه سواءٌ، إذ قال: ((وذكرَ أصحابُنا أنَّ هذا الضميرَ يكون مذكراً ومؤنثاً سواءٌ أكان بعدَهُ مذكرٌ أم مؤنثٌ، نحو: «هو زيدٌ قائمٌ، وهو هندٌ قائمةٌ، وهي هندٌ قائمةٌ، وهي زيدٌ قائمٌ، وهي هندٌ ذاهبةٌ»، وإنْ كان المستحسن التذكيرُ مع التذكيرِ والتأنيثُ مع التأنيث، هذا مذهبُ أهل البَصرةِ، وذهب الكوفيّون إلى أنَّ المخبَرَ عنه إن كان مذكراً، فالضميرُ مذكرٌ، وإن كان مؤنثاً فالضميرُ مؤنثٌ، فتقول: «كان زيدٌ قائمٌ»، وكانت هندٌ قائمةٌ «للمشاكلة، ولا يجوز عندهم:«كانتْ زيدٌ قائمٌ، ولا كان هندٌ قائمةٌ»))(2). وسمّاه ابنُ عقيل (ت٧٦٩هـ) كما سمّاه غيرُهُ من النحويين المتقدّمين، إذ قال: ((أوكان المسمّى ضميرِ الشأن عند البصريين، نحو: «هو زيدٌ قائمٌ»، ويسمُّونهُ ضميرَ الشأنِ إذا كان مذكراً كهذا المثال، وضميرَ القصّةِ إذا كان مؤنثاً، نحو: «هي هندٌ قائمةٌ»، وضميرَ المجهول عند الكوفيين وسمَّوه مجهولاً لأنه لا يُدْرَى عندهم ما يعود عليه)) (3).وقال في شرحه على ألفيّة ابن مالك في هذا الباب:

ومُضْمَرَ الشأنِ اسماً انوِ إنْ وقعْ ... مُوهِمُ ما استبانَ أنّهُ امتَنَعْ

---

(1) انظر التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ٢٧٢/٢- ٢٧٣.

(2) ارتشاف الضرب من لسان العرب ١/ ٤٨٦-٤٨٧،وانظر التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل٢٧٨/٢، - تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ١٢٤/٢ وهمع الهوامع٢٣٤/١.

(3) المساعد على تسهيل الفوائد ١١٤/١-١١٥.

((يعني أنَّهُ إذا ورَدَ من لسان العرب ما ظاهره أنَّهُ وليَ«كان» وأخواتِها معمولُ خبرِها فأوِّلَهُ على أنَّ في «كان» ضميراً مستتراً هو ضمير الشأن، وذلك نحو قوله:

قنافِــذُ هَــدَّاجونَ حَــوْلَ بيــوتِهِمْ ... بمــا كــانَ إيَّــاهُمْ عطيّــةُ عــوَّدا

فهذا ظاهِرُهُ أنّهُ مثلُ: «كان طعامَكَ زيدٌ آكلاً»، ويتخرَّجُ على أنَّ في «كان» ضميراً مستتراً هو ضمير الشأن، وهو اسم كانِ)) [1].أي: بما كان عطيَّةُ عوَّدَهم، أراد: «كان الشأنُ عطيَّةُ عوَّدَ أولادَه»، فــ«عطيَّةُ» مبتدأ، وخبره «عوَّد أولادَه»، والجملة من المبتدأ والخبر في محل نصب خبر كان. وخَرِّجَ البيتُ على زيادة «كان»[2].

وذكر الدماميني (ت ٨٢٧هـ) أربعةَ أسماءٍ لضمير الشأنِ عند البصريين، واسماً واحداً عند الكوفيين، إذ قال: ((ويسمُّونَهُ ضميرَ الشأنِ وضميرَ القصّةِ، قال ابن الخباز(ت٦٣٩هـ): وضمير الأمرِ وضمير الحديث. فهذه أربعةُ أسماءٍ بَصْرِيَّةٍ، وضمير المجهول عند الكوفيين، لأنَّه لا يُدرى عندهم على ماذا يعود، وتسميةُ البصريين أولى، لأنَّهم سمَّوه بمعناه، والكوفيّون إنَّما سمّوه باعتبار وصفه، وإنَّما ألزم كونهُ ضميرَ غيبةٍ دون الفصل، فإنَّهُ يكون غائباً وحاضراً كما يأتي، لأنَّ المراد بالفصل هو المبتدأ فيتبعه في الغيبة والحضور. والمرد بهذا الضمير الشأن أو ما هو بمعناه كما مرَّ)) [3].

ومن خلال ما جاء به النحويّون المتقدّمون والمتأخِّرون عن ضمير الشأن والقصّةِ لم يختلفوا في جوهره ما عدا ابن الطراوة، وإن تغيّرت تسميتُهُ بعضَ الشيء عند بعضهم كما ذكرنا. قال ابنُ أبي الربيع(ت٦٨٨هـ):((هذا الذي ذكرته من ضمير الأمر والشأن لا أعلم بين النحويين المتقدّمين فيه خلافاً، وجاء ابن الطراوة وقال:ضمير الأمر والشأن لا منقول ولامعقول)) [4].وأنَّ كلَّ ضميرٍ ذكرَهُ أصحابُ اللغةِ والنحوِ والتفسيرِ

---

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ١/٢٨٠-٢٨٣، وانظر أوضح المساك على ألفية ابن مالك ١/٢٤٨و ٢٥١، وتوضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ١/٣٠٤-٣٠٥، وشرح ألفيّة ابن مالك للمكناسي ١/٣٢٠-٣٢١.

(٢) انظر شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي ١/٣٥١، و أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ١/٢٥١، و شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ١/٢٨٠-٢٨٣،وحاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ١/٢٣٨ .

(٣) تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ٢/١٢٠،وانظرشرح المفصّل لابن يعيش ٣/١١٤، و النحو الوافي١/٢٢٦، والموفي في النحو الكوفي ص٩٥-٩٦، والمصطلح النحوي للدكتور عوض القوزي ص ١٨٠ .

(٤) البسيط في شرح جمل الزجاجي ٢/٧٥٥.

في هذا المقامِ يُسمَّى ضميرَ الشأن، أو القصَّةِ، أو الأمرِ، أو الحديثِ عند البصريين، أو المجهول، أو العمادِ عند الكوفيين[١].

وخَلَصْتُ إلى ما قيل في بيانِ هذا الضمير: ((أنَّ العربَ الفصحاء، ومَن يُحاكيهم اليوم، إذا أرادوا أنْ يذكروا جملةً اسميّةً، أو فعليَّةً، تشتملُ على معنىً هامٍّ، أو غرضٍ فَخْمٍ، يستحقُ توجيهَ الأسماعِ والنفوسِ إليه، لم يذكروها مباشرةً، خاليةً مما يدلُّ على تلك الأهمية والمكانةِ، وإنّما يقدِّمون لها بضميرٍ يسبقُها، ليكونَ الضميرُ- بما فيه من إبهام وتركيزٍ، وبخاصةٍ إذا لم يسبقْه مرجعُهُ- مثيراً للشوق، والتطلع إلى ما يزيلُ إبهامَهُ، باعثاً للرغبة فيما يبسط تركيزه، فتجيء الجملةُ بعدَهُ، والنفسُ متشوّقةٌ لها، مقبلةٌ عليها، في حرصٍ ورغبةٍ.

فتقديم الضميرِ ليس إلا تمهيداً لهذه الجملة الهامة. لكنَّه يتضمَّن معناها تماماً، ومدلوله هو مدلولها، فهو بمثابة رمز لها، ولمحة أو إشارة موجّهة إليها))[٢].

ومثَّل «عباس حسن» تمثيلاً جميلاً واضحاً لا لبس فيه عن ضميرِ الشأن إذ قال: ((تحدّث فريقٌ من الأصدقاء عن غنيٍّ افتقرَ، فيقول أحدُهم: وارحمتاه لم يبقَ من ماله شيءٌ، ويقول الثاني: حسبُهُ أنْ أنفقَهُ في طريقِ الخيرِ. ويقول الثالث: مَنْ كان يظنُّ أنَّ هذه القناطيرَ تَنْفَدُ من غيرِ أن يدَّخرَ منها شيئاً يصونه من ذلِّ الفاقةِ، وجحيم البؤسِ؟ ويقول الرابع مُتأوّهاً:يا أصدقائي، «هو الزمانُ غدّارٌ، وهي الأيامُ خائنةٌ».

فالغرضُ الذي يرمي إليه الرابعُ من كلامه: بيان غدر الزمان، وخيانة الأيام، أو تقلُّب الزمان. وهو غرضٌ هامٌّ، وقد أرادَ أن يدلَّ على أهمّيّته، ويوجِّهَ النفسَ إليه، فمهَّد بالضمير«هو وهي» من غير أن يسبقَهُ شيءٌ يصلح مرجعاً، فيثير الضمير بإبهامه هذا، وغموضه، شوقَ النفس إلى ما يجيء بعده. ولن يُزيلَ غموضَ الضمير ويوضِّح المراد منه إلاّ الجملة التي بعدَهُ، فهي التي تفسِّرُهُ وتجليه))[٣].

بعد أنْ وقفتُ على ضروبِ ضميرِ الشأن ومعناها، لابدَّ من الوقوف على صفاته التي يمتاز بها على سائر الضمائر الأخرى، حتى يغدوَ أكثرَ وضوحاً وجلاءً.

---

(١) سمّيَ ضمير الشأن، لأنّه يرمز إلى الشأن، أي: للحال المراد الكلام عليها، وضمير القصّة، لأنّه يشير إلى القصّة، أي: المسألة التي سيتناولُها الكلام، وضميرَ الأمر، وضمير الحديث، لأنّه يرمزُ إلى الأمر المهم الذي يجيء بعده، والذي هو موضوع الكلام والحديث المتأخر عنه، وضمير المجهول، لأنّه لم يتقدّمه مرجع يعود إليه. انظر النحو الوافي ١/٢٢٨.

(٢) انظر النحو الوافي ١/ ٢٢٦ بتصرُّفٍ، ودلائل الإعجاز ص ١٣٢_١٣٣.

(٣) النحو الوافي ١/ ٢٢٧، بتصرُّفٍ يسيرٍ .

ثانياً: صفاتُهُ:

يمتاز ضميرُ الشأنِ على سائرِ الضمائرِ بصفاتٍ، تَخْلو الضمائرُ الأخرى منها، وهي:

١ـ أن يقعَ هذا الضميرُ مبتدأً، أو اسماً لـ«كان أو إنَّ» وأخواتهما، أو لـ«علمتُ وظننتُ» وبابيْهما، كقول الشاعر:

عَلَّمْتُهُ الحقُّ لا يخفى على أحدٍ فكنْ مُحِقّاً تنلْ ما شئتَ مِنْ ظَفَرِ

فالهاء في «عَلَّمْتُهُ» ضميرُ الشأنِ، وهو المفعولُ الأوّلُ، وجملةُ «الحقُّ لا يخفى على أحدٍ المفعولُ الثاني لـ«عَلَّمْتُهُ»، وهي مفسِّرةٌ لذلك المضمر.[١]

٢ـ أن تأتيَ بعدَ ضميرِ الشأنِ جملةٌ تُفَسِّرُهُ، وتوضِّحَ مدلولَهُ، وتقعَ خبراً له،إذا كان مبتدأً،أو اسماً لـ«إنَّ» أو«كَان» وأخواتهما. كقول الفرزدق:

عَشِيَّةَ ما ودَّ ابنُ غرَّاءَ أنَّها لها من سِوانا إذْ دعا أبوانِ

ففسر بقوله:«لها أبوان»، وكذلك فُسِّرَ هذا الضميرُ الذي هو أمرٌ وحديثٌ، بما هو حديثٌ وأمرٌ في الابتداء وما دخل عليه.[٢] أو خبراً لـ«كاد» كقوله تعالى: ﴿ من بعدِ ما كادَ يَزِيغ قلوبُ فريقٍ منهم﴾[التوبة/١١٧]، ومذهب سيبويه(٣)، أنَّ في«كاد» ضميرَ الأمرِ والشأنِ، لأنَّ«كاد» فعلٌ، و«يزيغ» فعلٌ، ولا يعملُ الفعلُ في الفعلِ، وفُسِّرَ الضميرُ في«كَاد» بالجملة من الفعل والفاعل[٤]

وتقعُ هذه الجملةُ المفسِّرةُ مفعولاً به ثانياً أيضاً لـ«علمتُ وظنَنْتُ». ولابدَّ من التصريح بجزأيها، ولا يجوز تفسيرُهُ بمفردٍ، بخلاف غيره من الضمائر، ولا يصحُّ حذفُ أحدِ طرفي الجملة،أو تقديره عند جمهور البصريين[٥].

(١) المسائل الحلبيّات ص ٢٤٧، وانظر التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل٢/٢٧٩، وشرح التسهيل ١/١٦٦،ومغني اللبيب ٥/٥٤١، وتعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ٢/١٢٤،والمساعد على تسهيل الفوائد١/١١٧، وحاشية الصبّان على شرح الأشموني١/٢٣٨،والنحو الوافي ١/٢٢٨ .

(٢) انظر المسائل الحلبيّات ص٢٤٨.

(٣) الكتاب ١/٧١، وانظر شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي١/٣٥٢ .

(٤) المسائل الحلبيّات ص ٢٥٠ وانظر شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي١/٣٥٢، .

(٥) انظر المسائل الحلبيّات ص ٢٤٧-٢٥٠، وانظر التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل٢/٢٧٤، وشرح التسهيل ١/١٦٣،ومغني اللبيب ٥/٥٤٠، وتعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ٢/١٢١،والمساعد على تسهيل الفوائد١/١١٥، وحاشية الصبّان على شرح الأشموني١/٢٣٨،والنحو الوافي ١/٢٢٩.

٣ــ أن تأتيَ الجملةُ المفسِّرةُ له متأخِّرةً عنهُ وجوباً، ومرجعه يعود على مضمونها، ولا يجوز تقديمُ هذه الجملةِ كلِّها، أو جزءٍ منها عليه، لأنَّ المُفَسِّر لا يأتي قبل المُفَسَّر. وخطَّأ ابنُ هشام (ت٧٦١هــ) ابنَ السيرافي في قول الفرزدق:

أسَكْرانُ كانَ ابنُ المراغةِ إذ هجا تميماً بجوِّ الشَّامِ أم متساكرُ

فيمن رفع «سكرانُ» و«ابنُ المراغةِ»: إنَّ«كان» شأنيَّة، و«ابنُ المراغةِ سكرانُ»: مبتدأ وخبر، والجملة: خبر«كان»[1]. والصواب أنَّ «كان» زائدة. والأشهرُ في إنشادِهِ نصب«سكران»[2]، ورفع«ابنُ المراغة»، فارتفاع «متساكرُ» على أنَّه خبرٌ لـ«هو» محذوفاً))[3].أي: رفعهُ على القطعِ بجعله خبرَ مبتدأٍ محذوفٍ، تقديرُهُ: «أم هو متساكرُ»، فجاءت «أم» منقطعةً[4].

٤ــ أنْ يأتيَ ضميرُ الشأنِ للمفردِ ليس غيرُ،أي: لا يأتي هذا الضميرُ للمثنى أو للجمع. ويكثر فيه المفرد المذكر، مراداً به الشأن، أو الحال،أو الأمر. ويجوز أن يأتيَ بلفظ المفردة المؤنَّثة، مُراداً به القصة،أو المسألة، وخاصَّة إذا جاء في الجملة بعد الضمير مؤنَّثٌ عمدةٌ، كقوله تعالى: ﴿فإذا هي شاخصةٌ أبصارُ الذين كفروا﴾[الأنبياء/٩٧]، وقوله تعالى:﴿فإنَّها لا تعمى الأبصارُ ولكن تعمى القلوبُ التي في الصدور﴾ [الحج/٤٦]، ونحو:«هي الأعمال بالنيَّات، وهي الأمُّ مدرسةٌ».[5]

٥ــ أنَّه لا يُتْبَعُ ضميرُ الشأنِ بتابع، فلا يؤكَّدُ، ولا يعطف عليه، ولا يبدلُ منه، أمَّا النعتُ فهو فيه كغيره من أنواع الضمائر، لا يأتي لها نعتٌ، ولا تأتي الضمائر نعتاً لغيرها.[6]

---

(١) انظر ارتشاف الضرب من لسان العرب ٤٨٥/١-٤٨٦.

(٢) انظر الكتاب ٤٩/١، والخصائص ٢/ ٣٧٥ وشرح أبيات مغني اللبيب ٧٠/٧. قال ابن جنِّي: (ألا ترى أنَّ تقديره: أكان سكرانُ ابنَ المراغة، فلمّا حذف الفعل الرافع فسَّره بالثاني فقال: كان ابنَ المراغة. و"ابنَ المراغة" هذا الظاهر خبر كان الظاهرة، وخبر كان المضمرة محذوف معها، لأنَّ"كان" الثانية دلَّت على الأولى) الخصائص ٣٧٥/٢.

(٣) مغني اللبيب ٥٣٩/٥-٥٤٠، وانظر المساعد على تسهيل الفوائد١١٨/١، وحاشية الصبّان على شرح الأشموني٢٣٨/١، وشرح أبيات مغني اللبيب ٧/ ٦٩-٧٠ والنحو الوافي ٢٢٩/١.

(٤) انظر شرح أبيات مغني اللبيب ٧٠/٧.

(٥) مغني اللبيب ٥٤١/٥-٥٤٢، وانظر المساعد على تسهيل الفوائد١١٥/١- ١١٦، وحاشية الصبّان على شرح الأشموني٢٣٨/١،والنحو الوافي ٢٢٩/١.

(٦) مغني اللبيب ٥٤١/٥، وانظر المساعد على تسهيل الفوائد١١٥/١- ١١٦، وحاشية الصبّان على شرح الأشموني٢٣٨/١،والنحو الوافي ٢٢٩/١.

٦ــ أنْ يأتيَ ضميرُ الشأن منصوباً، إذا وقع مفعولاً به لفعل ناسخ ينصب مفعولين أصلُهُما مبتدأ وخبرٌ، فيجبُ إبرازُهُ واتصاله بعامله، نحو: «حسبتهُ الطالبُ ناجحٌ، وخلتُها هندٌ مسافرةٌ، وظننتُهُ جاءَ ذو علمٍ»، فالهاء في هذه الأفعال هي ضمير الشأن والقصَّةِ، وهي في محل نصب لأنَّها المفعولُ الأوّلُ لــ«ظننْتُ» وأخواتها، والجملة بعدها في محل نصب، لأنَّها مفعولٌ به ثانٍ.

أمَّا إذا جاء ضميرُ الشأن مرفوعاً متَّصلاً فإنَّه يستترُ في الفعل، ويستكن فيه، نحو: «ليس خلقَ اللهُ مثلَهُ». ففي «ليس» ضمير مستترٌ، لأنَّ«ليس وخلقَ» فعلان، والفعلُ لا يعملُ في الفعل مباشرة.إذن لابدَّ من اسم يرتفع بــ«ليس» لذى كان فيها الضميرُ المستترُ، ومثْلُهُ: «كانَ عُمَرُ عادلٌ، وكان المسيحُ كليمُ اللهِ،وكانتْ هندُ فُضْلى زميلاتِها»[1]. ففي «كان» ضميرُ الشأنِ والقصَّةِ مستترٌ، تقديرُهُ«هو أوهي»، أي: «كان الحال والشأن والقصَّةُ». ويعرب اسماً لــ«كان»، والجملة بعدها خبرٌ، ومفسِّرة له،ومنه قول الشاعر:

إذا مُتُّ كان الناسُ صِنْفانِ شـامتٌ وآخَرُ مُـثْنٍ بالـذي كنـتُ أصْـنَعُ

وقول الآخر:

هي الشفاءُ لدائي لو ظَفِـرْتُ بهـا وليسَ منها شـفاءُ الـداءِ مبـذولُ

ففي«كان وليس» ضمير الشأن، تقديرهُ«هو»، والجملةُ بعدَهُ مفسِّرةٌ لهُ[2]. بعد أن وقفنا على صفات ضمير الشأن لابدَّ من الوقوف على طبيعته.

ثالثاً: طبيعته :

يختصُّ ضميرُ الشأنِ بطبيعةٍ خاصَّةٍ تميِّزُهُ عن سائر الضمائر، إذ يلزم إفرادُهُ، لأنَّهُ عائدٌ إلى مفردٍ، وهو الشَأنُ أو الحديثُ أو الأمرُ، نحو: « إنَّهُ أخواك منطلقان، وإنها جاريتاكَ حسنتان، وإنَّهُ إخوتُكَ صالحون». ويلزمُ تذكيرُهُ مالم يأتِ بعدَهُ مؤنثٌ،كقوله تعالى: ﴿فإذا هي شاخصةٌ أبصارُ الذين كفروا﴾ [الأنبياء/٩٧] أو مذكَّرٌ شُبِّهَ به مؤنثٌ، نحو: «إنها قمرٌ جاريتُكَ»، أو فعلٌ فيه علامةُ تأنيثٍ فيرجَّحُ تأنيثُهُ مراعاةً للقصَّة، كقوله تعالى: ﴿ فإنَّها لا تعمى الأبصارُ﴾[الحج/٤٦]، وقول الشاعر:

علـى أنَّهـا تعفـو الكلـومُ وإنَّمـا نُوَكَّلُ بالأدنى وإنْ جَلَّ ما يمضـي

---

(١) أي: كانت هند أفضلَ زميلاتها، فــ"فُضْلى" خبر لــ"هندٍ"، والجملة من المبتدأ والخبر في محل نصب خبر "كان".

(٢) انظر النحو الوافي١/٢٣٠.

الشاهد في:«تعمى وتعفو» إذ التأنيثُ فيه أجودُ من التذكير،لأنَّ مع التأنيثِ مشاكلةَ تحسينِ اللفظِ،مع العلمِ أنَّ المعنى لا يختلفُ، إذ القصّةُ والشأنُ بمعنىً واحدٍ، والتذكيرُ مع ذلكَ جائزٌ، كما قالَ أبو طالب:

وإنْ لا يكنْ لحــمٌ غــريضٌ فإنَّــهُ تُكَــبُّ علــى أفــواهِهن الغرائــرُ

إذ ذُكِّرَ ضميرُ الشأنِ«فإنّه»، ووليَهُ فعلُ«تُكَبُّ» بعلامة تأنيث.(1)

هذا ما خَلَصْتُ إليه من ضمير الشأنِ والقصةِ في العربيَّةِ الذي أنكرَهُ ابنُ الطراوةِ، وزعمَ أنّه حرفٌ، والسماعُ والقياسُ يمنعانِهِ(2)، وقد تأثَّرَ به بعضُ المحدثين كـ الدكتور محمد عبدالله جبر في كتابه«الضمائرُ في اللغة العربيَّة»، إذ قال ((ولست أقبل ما نقلَهُ السيوطي من أنّه «لا خلافَ في أنّه اسمٌ يحكمُ على موضعه بالإعراب على حسبِ العامل» وأنّي أرتضي ما ذهبَ إليه ابنُ الطراوةِ ومالَ أبو حيَّانَ إلى موافقتهِ من أنّه حرفٌ إذا دخلَ على «إنَّ» كفَّها عن العمل كما تكفها«ما» وكذا إذا دخلَ على الأفعال الناسخةِ كفَّها وتلغى كما تلغى في باب ظنَّ))(3). وذهب الدكتور فوزي الشايب إلى أنَّ ضميرَ الشأنِ أو القصّةِ لا علاقةَ له بالشأن أو القصّةِ من قريب أو بعيدٍ، إذ قال: ((إنَّ هذا الضميرَ هو ضميرُ غيبةٍ عاديٌّ، ولا علاقةَ له بالشأنِ ولا القصَّةِ من قريب أو بعيدٍ، إنّه مجرّدُ ضمير غيبة يعود على اسم لاحق))(4). لكنَّ المستشرق الألماني (برجشتراسر) خالف المتأخرين والمحدثين الذين زعموا أنَّ ضميرَ الشأن أو القصَّة حرفٌ إذا دخل على «إنَّ» وأخواتها كفّها عن العمل كما تكفها «ما»، أو على الأفعال الناسخة ألغى عملها،إذ قال:

((ومن خصائص العربية أنَّ مبتدأ الجملةِ الاسميّةِ المركبةِ، ربَّما كان ضميراً للغائب، لا علاقةَ له بالجملة الخبريّة، ولا راجع إليه فيها، وهذا ما سمّاهُ النحويّون ضميرَ الشأن، نحو: ﴿إنه لا يفلحُ الظالمون﴾[الأنعام/21]. وأكثر ذلك بعد «إنَّ أو أنَّ»، وفائدة هذا التركيب، أنه يمكنُ الناطقَ من إدخال «إنَّ وأنَّ» على الجمل الفعليّة، نحو: «لا يفلح الظالمون». فهذا مما يشهد بميزة العربيّة شهادةً مبينةً، فغيرها من اللغات الساميّة قد يقدّم أمثال «إنَّ» على الجمل الفعليّة، وإن كان موضعها الأصلي أوّلَ الجمل

---

(1) انظر شرح التسهيل لابن مالك1/164-165، والمساعد على تسهيل الفوائد1/116، وتعليق الفرائد على تسهيل الفوائد2/123-124. واللحم الغريض: الطريُّ، والغِرارة واحدة الغرائر، وهي الجُوالق.

(2) انظر التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل2/271-272، والبسيط في شرح الجمل لابن أبي الربيع 2/755-759.

(3) الضمائر في اللغة العربيّة ص 144-147.

(4) ضمير الشأن والفصل دراسة ومقاربة لسانية ص26.

الإسمية فقط. وهي مع ذلك اخترعت وسيلةً، لقلب الجملة الفعلية اسميةً، من غير تغيير تركيبها))[(١)].والضميرُ مع«إنَّ» أو إحدى أخواتها ترى فيه حُسْناً وجمالاً أكثرُ مما لوكان خِلْواً منها، قال عبد القاهر: ((ومن خصائص «أنَّ» أنَّك ترى لضمير الأمر والشأنِ معها من الحُسْنِ واللُّطْفِ ما لا تراه إذا هي لم تدخل عليه، بل تراه لا يَصلُحُ حيث صَلَحَ إلاّ بها، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ إنهُ من يتّقِ ويصبْرْ فإنَّ اللهَ لا يُضيعُ أجرَ المحسنين﴾[يوسف/٩٠]، وقوله: ﴿ أنَّهُ مَن يُحادِدِ اللهَ ورسولَهُ فَأنَّ له نارَ جهنَّمَ﴾[التوبة/٦٣]، وقولُهُ: ﴿ إنهُ لا يُفْلِحُ الكافرون ﴾ [المؤمنون/١١٧]))[(٢)].

من خلال ما تقدّم يتبيّن أنّ الذين نادوا بحرفيّة هذا الضمير جانبوا الصوابَ كثيراً في دعواهم لأنّ اسميّةَ الهاء ظاهرةٌ في ضميرِ الشأنِ لا سبيل إلى إنكارها. وبهذا الضمير يمكن قلبُ الجملةِ الفعليّةِ اسميَّةً، وهي ميزة امتازت بها العربيَّة على سائر أخواتها من اللغات الشرقيَّة.

ولابدَّ من الوقوف على ضمير الشأن في العبريَّة، وعلى صفاته وطبيعته، مقارنينهُ بضمير الشأن في العربيّة، حتى يغدوَ الأمرُ واضحاً بينهما لا لبسَ فيه.

ضميرُ الشأن في العبريَّة:

أمَّا ضميرُ الشأنِ في العبريَّة فقد وردَ في أسفار التكوينِ وكتب العبادات،وبعض المعجمات، وبعض الأشعار، ولم تذكرْهُ مظانُّ النحوِ العبريَّة، إذ ورد في الإصحاح التاسع عشر قول الإله الموسيِّ عليه السلام: «אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם **أنا اللهُ إلهُكُم**» فــ«أنا» ضمير الشأن في محل رفع مبتدأ، وجملة «الله إلهكم» **مؤلَّفةٌ من** مبتدأ وخبرٍ في محل رفع خبر لــ«أنا»، وهي مفسِّرةٌ لضمير الشأن «أنا»، وأتتْ بعده، ولم يُستعْمل هذا الضميرُ إلا في شيء عظيم، كما في العربيَّة.

{וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל-מֹשֶׁה: דַּבֵּר אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם}[(٣)]. وقال يهوه لموسى: تحدَّث لكل جماعة بني إسرائيل وقل لهم ستكونون قدسيين لأنني قدوس، **أنا يهوه إلهكم**.

---

(١) التطور النحوي للغة العربيّة ص١٣٩ بتصرُّف يسير.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٣١٧ بتصرُّف يسير.

(٣) ספר (תורה נביאים וכתובים)، CAP. XIX ,Printed in Sweden 1971، וַיִּקְרָא، יט، ע'1195، لاويين، الإصحاح التاسع عشر... لاوي: לֵוִי ... מִשְׁפַּט לֵוִי

وقد ورد في الإصحاح التاسع قولُ الإله: « כִּי יְהֹוָה אֱלֹהֶיךָ **أنَّ اللهُ إلهُكم**» فـ ضمير الشأن المحذوف في محل نصب اسم «أنَّ» وجملة: «الله إلهُكم» جملةٌ تفسيريَّةٌ في محلِ رفع خبر «أنَّ»، والتقدير: « **أنَّهُ اللهُ إلهُكم**»، ومرجع الضمير في هذه الجملة، وفي غيرها يعود على مضمونها، وقد استُعْمِلَ هذا الضمير في أمرٍ جللٍ، ولم يُسْتعملْ في أمرٍ حقيرٍ.

{וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם כִּי יְהֹוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הָעֹבֵר לְפָנֶיךָ}[1] وعرفتَ اليوم **أنَّ يهوه إلهكم** هو الذي يعبر أمامكَ.

وجاء في الإصحاح الحادي والخمسين (إشعيا) قول الربِّ: « אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא מְנַחֶמְכֶם **أنا هو معزِّيكم**» فـ «أنا» ضمير الشأنِ في محلِ رفعِ مبتدأ، و« **هو معزِّيكم**» جملة تفسيريَّةٌ مؤلَفةٌ من مبتدأ وخبرٍ في محل رفَع خبر لـ«أنا»، و جاء ضمير الشأن في هذه الجملة، وفي غيرها من الجمل التي وقفت عليها للمفرد لاغير، إذ قال:«أنا»، وأنا ضمير المتكلّم.

{אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא מְנַחֶמְכֶם}[2] **أنا أنا هو معزِّيكم.**

وورد في قاموس ابن شوشان:« אַתָּה הוּא מַלְכִּי أنت هو ملكي» فـ «أنتَ» ضمير الشأنِ منفصل في محلِ رفعِ مبتدأ، وجملة: «هو **ملكي**» مؤلَّفةٌ من مبتدأ وخبر، وهي جملةٌ تفسيريَّةٌ في محل رفع خبر لـ«أنتَ»، ولم يُتْبع ضمير الشأن في هذه الجملة وفي غيرها بتابعٍ، وجاء ضمير المخاطب«أنتَ» مفرداً.

{אַתָּה הוּא מַלְכִּי}[3] **أنتَ هو ملكي.**

وجاء في الإصحاح الثامن عشر قول الربِّ: «אֲנִי יְהֹוָה אֱלֹהֵיכֶם لأني **أنا الربُّ إلهُكم**»، فالياء ضمير الشأن للمتكلّم:في محلّ نصب اسم «أنَّ»، وجملة: «**أنا الربُّ إلهكم**» جملة تفسيريَّةٌ مؤلَّفةٌ من مبتدأ وخبرٍ في محل رفع خبر «أنَّ». وصفاتُ ضميرِ الشأن في هذه الجملة وطبيعتُه تشبهُ ما جاء في الجمل السابقة.

---

(١) ספר (תורה נביאים וכתובים), Printed in Sweden 1971, CAP. IX, דְּבָרִים, ט, ע"\304\، تثنية، الإصحاح التاسع...

(٢) ספר (תורה נביאים וכתובים), Printed in Sweden 1971, CAP. I,I, יְשַׁעְיָה, נא, ע"\722\، إشعيا، الإصحاح الحادي والخمسون...

(٣) (תהלה, מר ה), מִלּוֹן חָדָשׁ, אַבְרָהָם אֶבֶן - שׁוֹשָׁן, הוֹצָאַת (קִרְיַת - סֵפֶר) יְרוּשָׁלַיִם, 1968, כֶּרֶךְ רִאשׁוֹן, ע" \263\ القاموس الحديث، أبراهام بن شوشان، إصدار كريات سيفر، القدس، ١٩٦٨، المجلد الأول، الصفحة ٢٦٣.

{לֹ֣א תַעֲשׂ֣וּ לָכֶ֗ם אֱלִילִם֙ וּפֶ֣סֶל..... כִּ֛י אֲנִ֥י יְהֹוָ֖ה אֱלֹהֵיכֶֽם.....}(١) لا تصنعوا لكم أوثاناً ولا تمثالاً...... لأني **أنا الربُّ إلهُكم....**

وجاء في الإصحاح السادس والعشرين قولُ الربِّ:« אֲנִ֥י יְהֹוָ֖ה אֱלֹהֵיכֶֽם **أنا الربُّ إلهُكم**»، فــ « **أنا**» **ضمير الشأن**

في محل رفع مبتدأ، وجملة :«**الربُّ إلهُكُم**» جملةٌ تفسيريَّةٌ مؤلَّفةٌ من مبتدأٍ وخبرٍ في محل رفع خبر لــ«**أنا**». واستُعْمل الضمير في هذه الجملة كما استُعْمل في الجمل السابقة التي وقفتُ عليها.

{וַיְדַבֵּ֥ר יְהֹוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֥ה לֵּאמֹֽר: דַּבֵּר֙ אֶל־בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֔ל וְאָמַרְתָּ֖ אֲלֵהֶ֑ם אֲנִ֖י יְהֹוָ֥ה אֱלֹהֵיכֶֽם.....}(٢)

وكلَّم الربُّ موسى قائلاً: كَلِّمْ بني إسرائيل وقل لهم: **أنا الربُّ إلهُكُم.**

وجاء في الإصحاح السادس والأربعين قول الإله: « אָנֹכִ֥י הָאֵ֖ל אֱלֹהֵ֣י אָבִ֑יךָ **أنا اللهُ إلهُ أبيكَ**» فــ «أنا»ضمير الشأن في محل رفع مبتدأ، وجملة « **اللهُ إلهُ أبيك**» جملةٌ تفسيريةٌ مؤلَّفةٌ من مبتدأ وخبرٍ في محل رفع خبر لضمير الشأن «أنا». ولم تتقدَّم الجملة التفسيريَّة أو جزءٍ منها على ضمير الشأن في هذه الجملة، وفي غيرها

{וַיִּסַּ֤ע יִשְׂרָאֵל֙ וְכָל־אֲשֶׁר־ל֔וֹ וַיָּבֹ֖א בְּאֵ֣רָה שָּׁ֑בַע..... וַיֹּ֨אמֶר אֱלֹהִ֤ים לְיִשְׂרָאֵל֙... יַעֲקֹ֣ב! יַעֲקֹ֑ב! וַיֹּ֖אמֶר הִנֵּֽנִי. וַיֹּ֕אמֶר אָנֹכִ֥י הָאֵ֖ל אֱלֹהֵ֣י אָבִ֑יךָ...}(٣) وارتحل إسرائيل وكل ما كان له وأتى إلى بئر سبع..... فكلم الله إسرائيل.... يعقوب! يعقوب! فقال هأنذا. فقال: **أنا اللهُ إلهُ أبيك...**

وورد في كتاب «إليف مليم»، الجزء الثالث، من كنْز إسرائيل: « אַתָּה ה אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם **أنت اللهُ إلهُنا**» فــ أنت ضميرُ الشأنِ منفصلٌ في محل رفع مبتدأ، وجملة: «**اللهُ إلهنا**» جملةٌ تفسيريةٌ مؤلَّفةٌ من مبتدأ وخبرٍ في محل رفع خبر لــ«أنت». وهذا شبيهٌ بقوله تعالى: ﴿ إنَّه أنا اللهُ﴾ [النمل/٩]

---

(١) ספר (תורה נביאים וכתובים). CAP. xxvi ,Printed in Sweden 1971, לְוִיִּם, כו, ע"\208\, لاويين، الإصحاح السادس والعشرون...

(٢) ספר (תורה נביאים וכתובים). CAP. xviii ,Printed in Sweden 1971, לְוִיִּם, יח, ע"\193\, لاويين، الإصحاح الثامن عشر...

(٣) ספר (תורה נביאים וכתובים). CAP. xi,vi ,Printed in Sweden 1971 - בְּרֵאשִׁית, מו, ע"/79/, تكوين، الإصحاح السادس والأربعون.

בָּרוּךְ אַתָּה ה אֱלֹהֵנוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם הַזָּן אֶת הָעוֹלָם כֻּלּוֹ....(١)

مبارك **أنتَ يهوه إلهنا ملك العالَم** مُقيتُ العالَم كله....

وورد في كتاب «إليف مليم»، الجزء الثالث، من كنْز إسرائيل أيضاً: « אֱלֹהֵנוּ עַל שֶׁהִנְחַלְתָּ לַאֲבוֹתֵינוּ אֶרֶץ חֶמְדָּה على **أنكَ نَحلْتَ آباءنا بلاداً ساحرةً وواسعةً**» و« הוֹצֵאתָנוּ ה אֱלֹהֵנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם».

على **أنكَ أخرجتنا يهوه إلهنا** من بلاد مصر.«أنَّ» والكاف ضمير الشأن في محل نصب اسمها، وجملة «**نَحلْتَ آباءنا بلاداً ساحرةً وواسعةً**» جملةٌ فعليَّةٌ تفسيريَّةٌ في محل رفع خبر أنَّ، وجملة «**أخرجتنا يهوه إلهنا** من بلاد مصر» جملةٌ فعليَّةٌ تفسيريَّةٌ أيضاً في محل رفع خبر أنَّ الثانية، وهذا شبيهٌ بقوله تعالى:﴿إنَّهُ من يأتِ ربَّهُ مُجْرماً﴾ [طه/٧٤].

נוֹדֶה לְךָ ה« אֱלֹהֵנוּ עַל שֶׁהִנְחַלְתָּ לַאֲבוֹתֵינוּ אֶרֶץ חֶמְדָּה וּרְחָבָה וְעַל שֶׁהוֹצֵאתָנוּ ה» אֱלֹהֵנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם(٢)

نشكرُ لكَ يهوه إلهنا على أنكَ **نَحلْتَ**(٣) **آباءنا بلاداً** ساحرة **وواسعة** وعلى **أنكَ أخرجتنا يهوه إلهنا** من بلاد مصر.

וְעַל הַכֹּל ה אֱלֹהֵנוּ אֲנַחְנוּ מוֹדִים לָךְ

وعلى كل شيء نحن شاكرون لكَ يهوه إلهنا.

من خلال هذه الأمثلة القليلة التي وقفت عليها في أسفار التكوين وكتب العبادات والمعجمات في العبرية، انتهيت إلى أنَّ الضميرَ فيها يدلُ على الشأنِ والأمر والخطبِ والحال، لأنَّها لم تُستعملْ إلاَّ فيما يعظُمُ من الأحوال والأمور،ووجدتُ هذا الضميرَ، يقعُ مبتدأً تارةً أو اسماً لــ«إنَّ» أو إحدى أخواتها تارةً أخرى، ويقعُ بعده جملةٌ تفسيريَّةٌ،توضِّحُ مدلولَه، وجاءتْ هذه الجملةُ متأخِّرةً عنه، ومرجعُهُ يعودُ على مضمونها، ولم تتقدَّمُ هذه الجملةُ عليه، وجاء هذا الضميرُ مفرداً لاغير، ولم يُتْبعْ بتابعٍ.

---

(١) ספר אלף מלים, כרך (ג), (מֵאוֹצַר יִשְׂרָאֵל), (אַהֲרוֹן רוֹזֵן), הוצאת ספרים אחיאסף, ישראל, תל - אביב, 1973,ע"(43).

كتاب إليف مليم، من كنز إسرائيل، أهرون روزين، إصدار سفريم آحي آساف، تل أبيب، ٣ / ٤٣، ١٩٧٣م .

(٢) السابق ٣/ ٤٣ .

(٣) نحلتَ: أعطيتَ بلا عوضٍ . اللسان (نحل)

وإذا ما أمعنّا النظرَ في ضميرِ الشأنِ في العبريّةِ فإنّنا نجدُ تشابهاً كبيراً بينه وبين ضميرِ الشأنِ في العربيّةِ، من حيثُ صفاتُهُ وطبيعتُهُ، مع فارقٍ في الاستعمال، إذ استُعْمِلَ في العربيَّةِ على نطاقٍ أوسعَ. لأنَّه جاء مبتدأً أواسماً لـــ«كان أو إحدى أخواتها، أولِــ إنَّ أو إحدى أخواتها،أو جاء مفعولاً به لـــ ظننت أو إحدى أخواتها».

وهذا يدلُّ على أنَّ اللغاتِ الشرقيَّةَ أسرةٌ واحدةٌ، وأوجهُ التشابهِ موجودةٌ بينها إلى حدٍّ كبيرٍ، ولاسيما في أفعالها وأسمائها وضمائرها.

ثبت المصادر والمراجع

١- ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيّان الأندلسي، تح د/ مصطفى أحمد النمّاس، ط١، ١٩٨٤م.
٢- أساس البلاغة للزمخشري تح عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت- لبنان .
٣- الإقليد في شرح المفصّل لـــ تاج الدين أحمد بن محمود بن عمر الجَندي، تح ودراسة د/محمود أحمد أبو كتّة
الدراويش، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الرياض ط١، ٢٠٠٢ م.
٤- أمالي ابن الشجري، تح/د محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٩٢م.
٥- الإنصاف في مسائل الخلاف، لأبي البركات الأنباري، تح محيي الدين عبد الحميد.
٦- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام الأنصاري تح محيي الدين عبد الحميد، قم إيرن.
٧- الإيضاح في شرح المفصّل لابن الحاجب تح د/موسى بناي العليلي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مطبعة العاني بغداد.
٨- البسيط في شرح جمل الزجاجي لابن أبي الربيع الأشبيلي السَّبتي، تحقيق ودراسة د/عيّاد عيد الثبيتي، دار الغرب
٩- الإسلامي،ط١، ١٩٨٦م.
١٠- البيان في إعراب غريب القرآن لابن الأنباري تح د/ طه عبد الحميد طه، مراجعة مصطفى السقا، الهيئة المصريّة
العامة للكتاب، ١٩٨٠م.
١١- تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي تح عبد الستار أحمد فرّاج، الكويت .
١٢- التبصرة والتذكرة للصيمري، تح د/فتحي أحمد مصطفى علي الدين، السعوديّة جامعة أم القرى.
١٣- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل لأبي حيان الأندلسي، تح د/ حسن هنداوي، دار القلم دمشق.
١٤- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك، تح محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر،
١٩٦٧ م.

١٥- التطور النحوي للغة العربيّة للمستشرق الألماني برجشتراسر، أخرجه وصحّحه د/ رمضان عبد التواب، مكتبة
الخانجي بالقاهرة،١٩٩٤م.
١٦- تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد للدماميني، تح د/ محمد بن عبد الرحمن المفدّى، ط١، ١٩٧٣م.
١٧- التعليقة على كتاب سيبويه لأبي علي الفارسي،تحقيق وتعليق د/عوض القوزي،جامعة الملك سعود
الرياض،١٩٩٢ م.
١٨- تفسير البحر المحيط لأبي حيّان الأندلسي، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي
معوّض، وآخرين، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط١ ١٩٩٣م .
١٩- تفسير فتح القدير للشوكاني، اعتنى به وراجع أصوله يوسف الغوش، دار المعرفة بيروت لبنان،ط٢، ٢٠٠٤م.
٢٠- تفسير الكشّاف للزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان.
٢١- تهذيب اللغة للأزهري، تح عبدالسلام هارون، ومراجعة محمد علي النجّار.
٢٢- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك للمرادي
٢٣- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار إحياء التراث العربي بيروت-لبنان، ١٩٨٥م.
٢٤- الجمل للزجّاجي، تح د/علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة ودار الأمل ط١، ١٩٨٤م.
٢٥- جمهرة اللغة لابن دريد،تح د/ رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط١ ١٩٨٧م.
٢٦- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفيّة ابن مالك، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي
وشركاه.
٢٧- خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب لـ عبدالقادر البغدادي، تح وشرح عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي
للطبع والنشر والتوزيع بالقاهرة ط٢ /١٩٨٤م
٢٨- الخصائص لابن جني، تح محمد علي النجّار، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان.

٢٩- دراسات لأسلوب القرآن الكريم، تأليف: محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث، القاهرة.
٣٠- الدرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي تح د/ أحمد الخراط، دار القلم دمشق، ط١، ١٩٩٤م.
٣١- دروس في اللغة العبريَّة، تأليف د.ربحي كمال،ط٥، مطبعة محمّد هاشم الكتبي ١٩٧١م.
٣٢- دلائل الإعجاز، لـــ عبد القاهر الجرجاني، قأه وعلّق عليه محمود محمَّد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة،١٩٨٤م.
٣٣- شرح أبيات مغني اللبيب،صنّفه عبد القادر البغدادي، تح عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق، دار المأمون
للتراث، ط١، ١٩٨١م.
٣٤- شرح ألفية ابن مالك، المسمّى(إتحاف ذوي الاستحقاق ببعض مراد المرادي وزوائد أبي اسحاق) لـــ محمّد بن أحمد العثماني المكناسي، دراسة وتحقيق حسين عبد المنعم بركات، الريض مكتبة الرشيد.

٣٥- شرح ألفيّة ابن مالك لابن عقيل تح / محيي الدين عبد الحميد، ط٤، مكتبة السعادة بمصر.
٣٦- شرح التسهيل لابن مالك، د/ عبدالرحمن السيد، و د/محمد بدوي المختون، دار هجر، ط١، ١٩٩٠م.
٣٧- سرح جمل الزجاجي لابن عصفور، تح د/ صاحب أبو جناح، الجمهورية العراقية، وزارة الأوقاف والشؤون
الدينية، إحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٠ م.
٣٨- شرح الرضي لـــ كافية ابن الحاجب، دراسة وتحقيق د/ يحيى بسير مصري، جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلاميّة، السعودية، الرياض، ط١، ١٩٩٦م.

٣٩- شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي، تح أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية بيروت،ط١، ٢٠٠٨م.
٤٠- شرح المفصّل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير للخوارزمي، تح د/عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب

الإسلامي بيروت– لبنان، ط١، ١٩٩٠م.
٤١- شرح المفصّل لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي القاهرة.
٤٢- شرح المقدّمة الجزولية الكبير للأستاذ أبي عليٍّ الشلوبين، دراسة وتحقيق د/ تركي سهو العتيبي، مؤسّسة الرسالة بيروت، ط٢، ١٩٩٤م.
٤٣- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) للجوهري، تح أحمد عبد الغفورعطّار، دار العلم للملايين، بيروت.
٤٤- الضمائر في اللغة العربيّة للدكتور محمد عبدالله جبر، دار المعارف ١٩٨٠م.
٤٥- ضمير الشأن والفصل دراسة ومقاربة لسانيّة،د/ فوزي حسن الشايب، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية،
جامعة الكويت،٢٠٠٦م.
٤٦- العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، تح د/ محمد مهدي المخزومي، و د/ابراهيم السامرّائي، مؤسسة دار الهجرة
إيران، ط٢.
٤٧- القواعد الأساسيّة في اللغة العبريَّة، تأليف د. سناء عبد اللطيف صبري، جامعة حلوان–كليّة الآداب، مصر.
٤٨- الكتاب لــ سيبويه، تح عبدالسلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م.
٤٩- كشف المشكل في النحولــ علي بن سليمان الحيدرة اليمني، تح د/هادي عطية مطر، العراق، مطبعة الإرشاد
في بغداد، ط١، ١٩٨٤ م.
٥٠- كشف المشكلات وإيضاح المعضلات للأصبهاني الباقولي، تح د/ محمد أحمد الدالي، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة بدمشق، ط١، ١٩٩٥م.
٥١- الكلّيّات لأبي البقاء الكفوي، تح عدنان درويش ومحمد المصري، وزارة الثقافة دمشق، ط٢، ١٩٨٣م.
٥٢- الكنز في قواع اللغة العبريَّة، تأليف محمد بدر، المطبعة التجارية الكبرى في مصر.
٥٣- لسان العرب لابن منظور المصري، بيروت ط١، ١٩٩٠م.
٥٤- اللمع في العربية لابن جني، تح د/ محمد محمد شرف، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ط١، ١٩٧٩م.
٥٥- مجالس ثعلب، تح عبد السلام هارون، دار المعارف القاهرة، ط٥.

٥٦- المسائل الحلبيّات لأبي علي الفارسيّ، تح د/حسن الهنداوي، دار القلم دمشق، ودار المنارة بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
٥٧- المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل، السعودية جامعة أم القرى، مكّة المكرّمة.
٥٨- معاني القرآن للزجّاج، تح د/ عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
٥٩- معاني القرآن للفراء، تح أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ط٢، ١٩٨٠م.
٦٠- مصطلحات النحو الكوفي للدكتور عبد الله حمد الخثران، السعودية، دار هجر، ط١، ١٩٩٠م.
٦١- المصطلح النحوي للدكتور عوض القوزي، السعودية- الرياض، مكتبة جامعة الرياض، ط، ١٩٨١م.
٦٢- مغني اللبيب عن كتب الأعريب لابن هشام الأنصاري، تح وشرح د/ عبد اللطيف الخطيب، الكويت، ط١ ٢٠٠٠ م.
٦٣- المفصل في علم العربيّة للزمخشري، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط٢.
٦٤- الموفي في النحو الكوفي للسيد صدر الدين الكنغراوي، تح محمد بهجة البيطار، مطبوعات المجمع العربي بدمشق.
٦٥- مقاييس اللغة لابن فارس تح عبد السلام هارون، مكتب الإعلام الإسلامي في طهران، ١٤٠٤هـ.
٦٦- المقتضب للمبرد، تح محمد عبدالخالق عضيمة، وزارة الأوقاف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٤م.
٦٧- النحو الوافي لـ عبّاس حسن، دار المعارف بمصر ط٣، ١٩٦٦م.
٦٨- النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير تح محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية.
٦٩- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع للسيوطي، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون و د/عبد العال سالم
مكرَم، دار البحوث العلميّة، الكويت.
٧٠- ספר (תורה נביאים וכתובים), CAP. XIX ,Printed in Sweden 1971, לְוִיִּם, יט, ע'\1195, لاويين، الإصحاح التاسع عشر...

٧١- ספר (תורה נביאים וכתובים), CAP. IX ,Printed in Sweden 1971, דְּבָרִים, ט, ע"\304, تثنية، الإصحاح التاسع...

٧٢- ספר (תורה נביאים וכתובים), CAP. I,I ,Printed in Sweden 1971, יְשַׁעְיָה, נא, ע"\722, إشعيا، الإصحاح الحادي والخمسون...

٧٣- ספר (תורה נביאים וכתובים), CAP. xxvi ,Printed in Sweden 1971, לְוִיִּם, כו, ע"\208, لاويين، الإصحاح السادس والعشرون...

٧٤- ספר (תורה נביאים וכתובים), CAP. xviii ,Printed in Sweden 1971, לְוִיִּם, יח, ע"\193, لاويين، الإصحاح الثامن عشر...

٧٥- ספר (תורה נביאים וכתובים), CAP. xi,vi ,Printed in Sweden 1971 – בְּרֵאשִׁית, מו, ע"/79/, تكوين، الإصحاح السادس والأربعون.

٧٦- ספר אלף מלים, כרך (ג), (מֵאוֹצַר יִשְׂרָאֵל), (אַהֲרוֹן רוֹזֵן), הוצאת ספרים אחיאסף, ישראל, תל – אביב, 1973, ע"(43).

٧٧- كتاب إليف مليم، من كنز إسرائيل، أهرون روزين، إصدار سفريم آحي آساف، تل أبيب، ٣ / ٤٣، ١٩٧٣م.

٧٨-(תהלה, מר ה), מִלּוֹן חָדָשׁ, אַבְרָהָם אֶבֶן – שׁוֹשָׁן, הוֹצָאַת (קִרְיַת – סֵפֶר) יְרוּשָׁלַיִם, 1968, כֶּרֶךְ רִאשׁוֹן, ע" \263 القاموس الحديث، أبراهام بن شوشان، إصدار كريات سيفر، القدس، ١٩٦٨، المجلد الأول، الصفحة ٢٦٣.

دور اللغة العربية إسلامياً وعالمياً
التجربة الماليزية

د. جاسم علي جاسم (*)

الملخص

يناقش هذا البحث واقع اللغة العربية ومستقبلها في ماليزيا، ذلك البلد المسلم الذي يقع في أقصى المعمورة من المشرق الإسلامي الكبير. وسنبين فيه مدى نهضة هذه اللغة وانتشارها بين أفراد هؤلاء المسلمين على المستويات الشعبية، والوعظية، والحزبية، والسياسية، والإدارية، والإعلامية، والأدبية، والتعليمية. كما سنناقش فيه العوامل التي ساعدت على انتشار اللغة العربية كالحاجة الروحية لأبناء الملايو، أضف إلى ذلك؛ المنغصات التي أعاقت أو أبطأت سير العربية إلى الأمام مقابل الإنكليزية مثلاً في العصر الراهن. وكذلك تنبؤاتنا للغة العربية بتبوء مركز الصدارة بين لغات العالم في العقود الثلاثة القادمة. وأخيراً كيف نستطيع الانطلاق باللغة العربية إلى التوسع والانتشار في ماليزيا ودعمها أكثر وأكثر كي تصبح اللغة العالمية الأولى بحق؟

(*) الأستاذ المشارك معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.

تمهيد

للإسلام واللغة العربية مكانة لا يعدلهما شيء في قلوب أبناء الملايو (الماليزيين) المسلمين وضمائرهم، فهم قوم ربطوا مصيرهم بالإسلام وعرَّفوا أنفسهم كذلك في دستور بلدهم إذ الملايوي فيه هو المسلم ليس غير، تمييزاً لهم عن الأجناس الأخرى التي لا تدين بالإسلام هناك، كما قال الدكتور كمال حسن(1)، نائب مدير الجامعة الإسلامية العالمية هناك آنئذ – وهو الآن مدير الجامعة – في إحدى محاضراته التعريفية بالثقافة والشعب الماليزي. ولولا أنهم قوم لا يكذبون، لقالوا بأن الملايوي هو العربي المسلم حباً وافتخاراً بأنهم من أتباع رسولهم، صلى الله عليه وسلم! وللعربية اليوم حاضر زاهر في ماليزيا ومستقبل أزهر بإذن الله مما سيكون له الأثر الكبير لدى الملايويين المسلمين وانفتاحهم على الشعوب الإسلامية الأخرى خصوصاً وباقي شعوب العالم عموماً. وقبل تبيان ذلك بشيء من التفصيل، سنبيّن: ما هي ماليزيا، وأين هي.

ولتسهيل الأمور على القارئ، قسّمت هذا البحث ستة أقسام، وهي: أ- تعريف عام بماليزيا، ب- الوضع اللغوي في ماليزيا، ج- منهج البحث، د- نتائج البحث، هـ- المناقشة، والخاتمة والتوصيات. وفيما يلي سيجري مناقشتها تباعاً.

تعريف عام بماليزيا

وهنا أود إعطاء بعض اللمحات الجغرافية، والتاريخية، والسياسية، والبشرية، والثقافية، والحضارية أو الدينية عنها حتى يتسنى لنا جيداً فهم واقع اللغة العربية ودورها في هذا البلد الساحر حقاً(2). تقع ماليزيا في قلب جنوب شرق آسيا، شمال خط الاستواء بين خطي العرض ١-٧ شمالاً وخطي الطول ١١٠-١١٩ شرقاً. وتبلغ مساحتها ٣٣٠,٤٣٤ كم٢، ويحدها من الشمال تايلاند، ومن الجنوب سنغافورة وإندونيسيا، ومن الشرق الفليبين، ومن الغرب مضايق ملكة وجزيرة سومطرة من إندونيسيا. وتنقسم المملكة إلى قسمين: شرقي وغربي يفصلهما عن بعضهما بحر الصين الجنوبي. ويتكون الشطر الغربي من اثنتي عشرة ولاية، تتفاوت فيما بينها من حيث المساحة، والسكان وأعراقهم، والنشاط الاقتصادي، ومستوى المعيشة؛ وهي: سلانغور دار الإحسان، وكوالا لمبور، وملكة، وجهور بارو دار التعظيم، وكلنتان دار

---

(1) Malaysian Peoples and Cultures. Hasan, Kamal. 1991.

(2) Malaysian English: Sociolinguistics and TEFL/TESL Perspectives. Jassem, Zaidan Ali, 1994.
- An Error Analysis in Written English of Malay Students. Haja, Mohideen, 1991.
- Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000, Chapter 1.

النعيم، وبينانغ، وقدح دار الأمان، وترنقانو دار الإيمان، وبرليس، وبيراك دار الرضوان، ونقري سيمبيلان دار الخصوص، وبهانغ دار المعمور. وأما القسم الشرقي فيتكون من ولايتين فقط، هما صباح وسرواك.

وتوالت على ماليزيا قوى استعمارية غاشمة شتى من قديم الزمان حتى النصف الأول من القرن العشرين كالبرتغال، واليابان، والإنجليز. ولما نالت ماليزيا استقلالها من بريطانيا عام ١٩٥٧م، أصبحت دولة اتحادية سنة ١٩٦٣م، وأصبحت كوالالمبور العاصمة السياسية والإدارية للمملكة. والنظام السياسي الذي يحكمها ملكي دستوري بمعنى أن رئيس الوزراء والبرلمان هما اللذان يديران شؤون البلاد على الصعد كلها.

ويبلغ عدد السكان في ماليزيا حوالي ٢١ مليون نسمة(١). وينتمون إلى أعراق متعددة ذات لغات، وأديان، وثقافات مختلفة. وأهم هذه الأعراق ثلاثة، وهم الملايو، والصينيون، والهنود. فأما الملايو، فهم سكان البلاد الأصليون وأكبر الفئات عدداً، ويشكلون حوالي ٦١% من السكان، وهم يدينون بالإسلام على المذهب الشافعي. وأغلبهم من سكان الأرياف، وكانوا معظمهم يعملون لوقت قريب بالزراعة وصيد الأسماك. وأما الآن، فيعملون في الجيش، والشرطة، والخدمة المدنية. وهذا مما حدا بالكثير منهم إلى الهجرة إلى المدن بحثاً عن الوظائف السهلة.

وأما الصينيون والهنود، فيشكلون ٣٠ % و ٨% من مجموع السكان لكل منهما (٢). وهؤلاء جاء بهم الإنكليز أيام الاحتلال للعمل في المزارع والمناجم التي كان أهل البلاد الملايويون المسلمون يرفضون العمل بها لكون المستعمرين من الكفار الذين لا يجوز العمل تحت خدمتهم، كما يقولون. ويدين أغلب الصينيين بالبوذية، في حين يكون أغلب الهنود من المجوس، عبدة النار والأبقار والأصنام(٣). واليوم يسيطر الصينيون على الجانب الاقتصادي، والمالي، والتجاري في البلاد بشكل عام، وأما الهنود فجزء منهم يعمل في الطب والمحاماة.

ويطلق على سكان البلاد الأصليين مصطلح «أبناء الوطن أو بوميبوترا» تمييزاً لهم عما سواهم من الصينيين والهنود، الذين يُدْعَون بـ: «غير أبناء الوطن». ولهذا المصطلح حقوق وامتيازات تمنحها الدولة لحامليه.

---

(١) تلفزيون ماليزيا، القناة الثالثة، ١٩٩٨م.

(2) - An Error Analysis in Written English of Malay Students. Haja, Mohideen, 1991:3.

- Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000:13.

(3) - An Error Analysis in Written English of Malay Students. Haja, Mohideen, 1991:3.

- Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000:14.

ويضاف إلى هؤلاء الأعراق العرب الذين وصلوا إلى تلك البلاد فيما مضى، ومنهم من يعيش في مجتمعات وعائلات خاصة بهم، معظمهم من بلاد اليمن. وما تزال هذه العائلات تحمل أسماء عائلاتها العربية الأصلية كالعطاس والسقاف والجنيد وغيرهم. والجدير بالذكر أن الملايويين حكومة وشعباً يعاملون العرب هؤلاء على أساس أنهم منهم، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم. فمثلاً، منهم الملوك والسلاطين، والوزراء، والمستشارون، ورؤساء الجامعات، وكبار الموظفين، وغيرهم. والحقيقة أن هؤلاء العرب اندمجوا مع الملايو إلى درجة الذوبان حيث إن أكثرهم لا يعرفون من اللسان العربي إلا النزر اليسير، وهكذا تطبعوا بعادات الملايو وأخلاقهم. ويقول الملايويون عن العربي في ماليزيا خاصة وجنوب شرق آسيا عامة: بأنه ملك يوماً ما «راجا سي هاري Raja Sehari».

الوضع اللغوي في ماليزيا

وفي ماليزيا لغات كثيرة، يزيد عددها على ٧٠ لغة، بحسب العرق الذي ينتمي إليه الإنسان(١). ولكن اللغة الرسمية للبلاد هي اللغة الماليزية (أو بهاسا مليسيا) أو اللغة الملايوية (بهاسا ملايو) ولكنهم يُفَضِّلُون استخدام مصطلح بهاسا مليسيا لأنها تجمعُ الأجناس الثلاثة (الملايو، والصينيين، والهنود) في بوتقة واحدة ألا وهي اللغة الماليزية، التي هي لغة الملايو، أهل البلاد الأصليين. فالصيني أو الهندي في ماليزيا مثلاً إن قلت له: هل أنت ملايوي؟ يقول: لا. أنا صيني/أو هندي. أما إن قلت له: هل أنت ماليزي؟ يقول: نعم. أنا ماليزي.

وكلمات هذه اللغة مزيج من لغات عدة، بحسب الأقوام الذين تعامل معهم أهل البلاد، كالهندية أو السنسكريتية، والعربية، والإنجليزية. وتعد الكلمات العربية في اللغة الملايوية بالآلاف كما بيَّن الدكتور (Beg)(٢) في كتابه عن ذلك.

وكانت لغة الملايو تكتب بالحرف العربي، المسمى بالجاوي نسبة إلى جزيرة جاوا بإندونيسيا، منذ دخول أهلها في دين الإسلام، ودام ذلك ستة قرون إلى أن تم استبداله بالحرف اللاتيني رسمياً في منتصف الخمسينيات من القرن الماضي بتأثير الاستعمار البريطاني(٣). ومع هذا فلم ينمح الحرف العربي من الوجود في هذا البلد المسلم النائي جداً عن قلب

(1) On Malaysian English: Its Implications as a Second/Foreign Language. Jassem, Zaidan Ali, 1993.
- Malaysian English: Sociolinguistics and TEFL/TESL Perspectives. Jassem, Zaidan Ali, 1994.
- The Malay Peoples of Malaysia and their Languages. Omar, Asmah Haji, 1983.

(2) Arabic Loan Words in Malay. Beg, M.A.J., 1983.

(3) Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000:14.

العروبة والإسلام جغرافياً، فلا يزال معمولاً به وبشكل واسع في بعض الكتب، والمجلات، والجرائد، والصحف، ولوحات الإعلانات الرسمية وغير ذلك. ويمكن القول بأن الخط العربي أو الجاوي يعيش جنباً إلى جنب مع الحرف اللاتيني هنا، بشكل ملموس وظاهر للعيان.

كما أن هنالك لغات أخرى كبيرة العدد من حيث عدد الناطقين بها؛ ومنها: اللغات الصينية ذات اللهجات المتعددة مثل الكانتونيز والماندرين، واللغات الهندية مثل التاميل، والكوجراتي، والأردو. وكذلك اللغة الإنجليزية التي تعد اللغة الرسمية الثانية في البلاد، ويتحدث بها كثير من الناس، ولا سيما سكان المدن المتعلمين من الصينيين، والهنود، والملايو بهذا الترتيب(١).

وأما العربية في ماليزيا، فتاريخها مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإسلام(٢). ويرى بعض المؤرخين الماليزيين: أن الإسلام وصل إلى ماليزيا أيام الرسول صلى الله عليه وسلم؛ في السنة التاسعة للهجرة على أيدي التجار العرب(٣). وقد دخل الإسلام هذه البلاد بسلام، ومن دون حرب ولا جهاد أو سيف، بل عن طريق التجار الصالحين والمعاملة الحسنة. ومنهم من يرى أن القرن العاشر الميلادي هو الزمن الذي انتشر فيه الإسلام انتشاراً واضحاً في أرخبيل الملايو(٤). واليوم الإسلام هو الدين الرسمي للبلاد بلا منازع، ولكن حرية العبادة مكفولة لأصحاب العقائد الأخرى، إذ لا إكراه في الدين(٥).

وللغة العربية منازل عديدة من حيث نمط استخدامها من قبل أبناء الملايو. فقد قَسَّمَ(٦) منازلها إلى سبع منازل وهي باختصار كما يأتي:

(1) Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000:14.
- On Malaysian English: Its Implications as a Second/Foreign Language. Jassem, Zaidan Ali, 1993.
- Malaysian English: Sociolinguistics and TEFL/TESL Perspectives. Jassem, Zaidan Ali, 1994.
- An Error Analysis in Written English of Malay Students. Haja, Mohideen, 1991:3.

(2) Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000:22-25.

(3) Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000:15.

(٤) دور العرب في نشر الدعوة في جنوب شرق آسيا. عزمي، وان حسين. ١٩٩٠م:٨٨.

(٥) تاريخ الدعوة الإسلامية في جنوب شرق آسيا. عزمي، وان حسين. ١٩٨٨م:٢٩٥.

Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000:15.

(6) Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000:22- 27.

(أ) اللغة العربية لغةٌ إسلامية كما يظهر من استخدام المسلمين لها بشكل عام في ماليزيا، ولا سيما في الصلوات الخمس وما شابه ذلك.

(ب) اللغة العربية لغة أولى، ويتجلى ذلك في استعمالها المحدود من قبل أبناء الملايو المنحدرين من أمهات عربيات وآباء ماليزيين، وأيضاً من قبل أولئك العرب ذوي الأصول العربية الذين لا يزالون يتكلمون بها داخل بيوتهم، وهم غير كثيرين للأسف لسرعة ذوبان العرب في الأقوام التي يختلطون بها، وهم قلة متفرقون في بقاع شتى؛

(ج) اللغة العربية لغة ثانية، كاستخدامها في تدريس غير مادة في المدارس الماليزية، والعربية، والإسلامية؛

(د) اللغة العربية لغة أجنبية، ومن ذلك تدريسها كمادة مستقلة في المدارس؛

(هـ) اللغة العربية لغة إعلامية كما يظهر من استخدامها في وسائل الإعلام المختلفة كما سنرى فيما بعد؛

(و) اللغة العربية لغة جامعية من خلال تعليمها وتعلمها في الجامعات والمعاهد الماليزية؛

(ز) اللغة العربية كخط مكتوب (المسمى بالخط الجاوي) كما يظهر في جلّ أشكال المطبوعات من كتب، وصحف، وما سواها. ومن الجدير بالذكر أن اللغة الإنجليزية ينطبق عليها كثير من هذه الأوصاف(١).

منهج البحث

وهنا نتحدث عن شيئين، وهما:

(أ) جمع المادة العلمية وكيفية الوصول إليها في هذا البحث،

(ب) وطريقة تحليلها وعرضها.

(أ) جمع المادة العلمية

يقوم منهج البحث من حيث الحصول على المادة العلمية وتجميعها في هذه الورقة على الأمور الآتية:

١- معايشة الباحث للواقع المدروس لمدّة طويلة من خلال الدراسة والعمل في الجامعات والمعاهد والمدارس الماليزية. فالباحث عاش في كوالا لمبور أكثر من أحد عشر عاماً دَرَسَ فيها لنيل درجتي الماجستير والدكتوراه في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في الجامعة الإسلامية العالمية والجامعة الوطنية الماليزية لكل منهما. وعمل في الجامعة

(1) On Malaysian English: Its Implications as a Second/Foreign Language. Jassem, Zaidan Ali, 1993.
- Malaysian English: Sociolinguistics and TEFL/TESL Perspectives. Jassem, Zaidan Ali, 1994.

الإسلامية العالمية، ومعهد تحفيظ القرآن والقراءات بكوالا لمبور (دار القرآن حالياً في مدينة كوالا كوبو بارو في سلانغور)، وجامعة ملايا، وأشرف على برامج تدريب معلمي اللغة العربية في المدارس الماليزية لأكثر من سبع سنين.

٢- مراقبة الواقع اللغوي في ماليزيا عن كثب، ولا سيما استعمال اللغة العربية بين فئات الشعب الماليزي المسلم بخاصة. ويتجلى ذلك في موضوع أطروحة الدكتوراه، التي كانت حول إتقان طلبة المدارس الثانوية الإسلامية للغة العربية بوصفها لغة التدريس الأولى.

٣- الملاحظات العامة عن الاستعمال اللغوي العام في ماليزيا، ولا سيما العربي منه، في وسائل الإعلام المختلفة، المسموعة منها والمرئية، كالمذياع، والتلفزيون، والصحف، والمجلات، والكتب.

٤- آراء الناس العامة من مختلف الشرائح الاجتماعية من الأرياف والمدن، ومن فقراء، وأغنياء، ومتعلمين، وأطباء، ومهنيين، وطلاب، وتجار، وغيرهم.

٥- استعمال اللغة العربية رسمياً من قبل مؤسسات الدولة ووزاراتها كالشؤون الإسلامية والتربية، وأجهزتها التعليمية كالمدارس، والمعاهد، والجامعات.

٦- تنبؤاتنا للمستقبل ورصدنا لواقع اللغة العربية ومستقبلها لدى الماليزيين (الملايويين) خصوصاً في هذا البلد المسلم المسالم، الذي تعد فيه رافداً من روافد الإسلام.

(ب) تحليل المادة التعليمية

سيكون تحليل المادة العلمية المقدمة في هذه الورقة على مستويات ثمانية، وهي: الشعبية، والوعظية الإرشادية، والإدارية، والسياسية، والحزبية، والإعلامية، والأدبية، والتعليمية. وسيجري عرض المستويات هذه عرضاً وصفياً، سردياً، موضوعياً، مقارناً، وتحليلياً أو تفسيرياً. أي إنه لن تكون هنالك أرقام عددية أو إحصائية للتدليل على قياس هذه المسألة أو تلك. ولذلك سأقوم بوصف الواقع كما رأيته، أو سمعته، أو قرأته. كما أنني سأقارن الأمور مع بعضها، وأحللها لأخلص من وراء ذلك إلى بعض النتائج العامة التي يمكن تطبيقها على الواقع الماليزي الكبير. ومن خلال ذلك نستطيع الوصول إلى إعطاء التوصيات والاقتراحات الخاصة بتدعيم مكانة اللغة العربية في ماليزيا ونشرها أكثر فأكثر، لا سيما لدى الطبقات الشابة منهم.

نتائج البحث

سنعرض هذه النتائج لكل مستوى من المستويات الآنفة الذكر على حدة. وإليكم بيانها بشيء من التفصيل والايجاز كمايلي:

على المستوى الشعبي

تتمتع اللغة العربية برصيد شعبي تراثي قوي في ماليزيا، ولاسيما عند أبناء المسلمين من الملايو، والهنود، والصينيين. والسبب في ذلك هو ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم. فكل مسلم يرى أن من واجباته الدينية فهم القرآن الكريم وأمور العقيدة والمسائل التي تخص حياته اليومية كقراءة القرآن وفهمه ما أمكن لتأدية الصلوات الخمس التي يجب أن تؤدى باللغة العربية. ولذلك ترى المساجد تعج بالأطفال الذين يتعلمون القرآن ويرددونه كثيراً من أجل حفظه وترتيله لهذا الغرض.

ولا يقتصر الأمر على الصغار والشباب، بل يتعداه إلى كل فئات المجتمع. فهذا رجل متقاعد انصرف إلى تعلم العربية بعد السبعين من العمر، ولما سألته عن السبب، أجاب بأن «العربية هي لغة أهل الجنة، وأريد أن أتكلم العربية قبل أن أموت حتى أتمكن من فهم ما يقولون لي هنالك؛ فلغة الملايو لا تنفعني في قبري وآخرتي». هذا الشعور بالربط بين الجنة، والإسلام، واللغة العربية هو الذي يدفع بهؤلاء المؤمنين للإقبال على اللغة العربية والاحتفاء بها. فلولا الإسلام ما نَفَقُ العربية عندهم؟

وهنالك أيضاً مسألة الأسماء، وهي من أخص خواص التراث الشعبي لقوم ما. فالماليزيون المسلمون بكل شرائحهم، بعكس الإندونيسيين جيرانهم مثلاً، لهم أسماء إسلامية عربية خالصة حتى إن بعضها من أسماء عرب الجاهلية كعبد مناف وعبد المطلب وأبي طالب مثلاً. فالتعلق بالاسم العربي والإسلامي يشير إلى حب العربية والإسلام أو كما قال الرسول عليه الصلاة والسلام: «أحب العرب لثلاث» ومنها اللغة العربية. وقال الثعالبي[1]: «فإن من أحب الله أحب رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم، ومن أحب النبي العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب اللغة العربية التي نزل بها أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب».

ومن التراث الشعبي الطرب والغناء. فهنالك بعض المطربين الملايويين الذي يصدحون بلغة الضاد من أمثال المطربة شريفة عيني التي تغنى شعراً بالعربية والمطرب يس سليمان الذي يغني بالعربية والملايوية.

على مستوى الوعظ، والإنشاد، والإرشاد الإسلامي

ظاهرة الوعظ والإرشاد الإسلامي في ماليزيا أمر ملفت للنظر، إذا ما قورنت بالبلدان الإسلامية الأخرى. فعلى الرغم من أن اللغة المستعملة ههنا هي لغة الملايو عموماً، لكن الكم الهائل للكلمات العربية في تلك الدروس أمر بارز؛ فكل الكلمات الأساسية كالتقوى، والإيمان،

---

(١) فقه اللغة وأسرار العربية. الثعالبي، ١٩٣٨م:٢.

والوضوء، والصلاة، والحج، والصوم، إلخ عربية. ويضاف إلى ذلك التنقل بين اللغة العربية والملايوية مرات ومرات في الدرس الواحد، ولاسيما عند الاستشهاد بالنص من القرآن الكريم والحديث الشريف. ففي خطبة الجمعة مثلاً، تكون الافتتاحية والخاتمة بالعربية حصراً عدا عن نص الخطبة الأصلي الذي تمتزج فيه اللغتان. وهنالك حالات قليلة تكون الخطبة كلها باللغة العربية تبركاً وتيمناً بها، ويكون ذلك غالباً في الجامعات، والمعاهد، والمدارس الإسلامية التي يغلب فيها كثرة الناطقين بالعربية. وفي هذا الصدد يكون دور الإمام، والخطيب، والواعظ، والمعلم ذا قيمة كبرى في نشر العربية والإسلام بين الناس.

وبالنسبة للأناشيد والأشعار الدينية باللغة العربية، فحدث ولا حرج. وغالباً ما تدور حول موضوعات أصيلة مثل أسماء الله الحسنى، وصفات النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، وأناشيد الأطفال. فهنالك منشدون، ومنشدات، وفرق إنشاد. ومن الفرق التي يمكن ذكرها «فرقة أناشيد رباني» و«فرقة الأخوة»؛ ومن المنشدات الحاجة خديجة. وكلهم ينشدون بالعربية.

على المستوى الإداري

مما يلفت الانتباه في بعض الولايات الماليزية، كولاية سلانغور دار الإحسان مثلاً، استعمال الخط العربي أو الجاوي في لوحات الشوارع وأسمائها. وهذا مما يعمق الهوية الحضارية للأمة وارتباطها الدائم بتراثها الخالد، الأمر الذي يجعل التواصل مع لغة القرآن أمراً ممكناً وأكثر سهولة. والحقيقة أن أغلب أبناء الملايو المسلمين يحسنون قراءة القرآن بالخط العربي، على اختلاف فيما بينهم طبعاً. وهذا أمر جد مهم لأن الخطوة الأولى لتعلم اللغة، أية لغة هي القدرة على قراءة خطها بيسر. فلا تستغربن ذلك إذن.

على المستوى السياسي

بما أن ماليزيا بلد مسلم، ودينه الرسمي هو الإسلام بنص الدستور، وعلى الملك ورئيس الوزراء أن يكونا مسلمين كذلك، لا نستغرب أن يكون للغة العربية وأهلها حظوة خاصة عند أهل هذه البلاد الطيبة. فالكلمات العربية، والآيات القرآنية، والأحاديث الشريفة تنساب على شفاه الساسة والحكام هناك، ولاسيما عند الحديث في الأمور التي تدغدغ مشاعر الأغلبية المسلمة في البلاد كالأعياد، والجمع، والمناسبات، ومهرجانات الانتخابات، والمسابقات الدولية، كحفظ القرآن الكريم مثلاً. وهذا الموقف لاشك أن له أثراً إيجابياً على أبناء المسلمين هناك، فهم يشعرون من خلال ذلك بانتمائهم الحضاري إلى الأمة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها. كما يشعرون بأن لهم لغة عالمية واحدة يستطيعون استثمارها والالتفاف

حولها كنقطة تجمعهم معاً بدل اللهاث وراء اللغات الاستعمارية الأخرى التي ليس لها من هدف سوى التبعية، والإذلال، والتمزق.

وباختصار نقول: إن التوجه السياسي الماليزي الحاكم من أنصار الإسلام، واللغة العربية وتشجيعها، وهذا شيء إيجابي يجب علينا دعمه، نحن العرب والمسلمين، بكل الوسائل. تصور لو كنا نعمل في جو عكس ذلك، ماذا كان يحصل لا سمح الله؟

على مستوى الهيئات والمنظمات والأحزاب

على الرغم من تنوع الاتجاهات السياسية في ماليزيا، تسعى الأحزاب السياسية التي تعمل بين الشعب الملايوي المسلم دوماً لكسب ود هذا الشعب من حيث مشاعره، وعواطفه، وحبه للإسلام وما يتعلق به. فهذا الحزب الحاكم - الذي يدعى بـــ «أمنو» (أي الاتحاد الوطني للمنظمات الملايوية)- أخذ يعمل في زمن الثمانينات على تحقيق بعض مطالب المسلمين هناك، ومن ذلك مثلاً إنشاء الجامعة الإسلامية العالمية، والمصرف الإسلامي، وحركة الشباب الإسلامي، وغيرها. وفي ولاية كلنتان، وترنقانو، وقدح مثلاً، ذات الطابع الإسلامي العام، هنالك الحزب الإسلامي، الذي يعتمد على الإسلام في رؤيته السياسية واعتماده منهجاً للحياة بكل أبعادها في ماليزيا. وبشكل عام تؤدي الأحزاب الإسلامية خصوصاً دوراً كبيراً في تعميق التواصل مع العرب والعربية بوصفها لغة العقيدة والتراث. وللغة العربية مكانها المرموق عندهم إذ إن معظم أفرادها، ولاسيما القيادات منهم يجيدونها حديثاً وكتابة.

ويجب علينا أن نعي مدى حرص الأحزاب الإسلامية على اللغة العربية في ماليزيا ودورها في نشرها هناك بالمقارنة مع الأحزاب الأخرى، التي تشجع اللغة الإنكليزية عموماً[1]. وبهذا تلتقي في ذلك مع توجه المسلمين العام، ولاسيما أهل الأرياف منهم، الذين يرفض كثير منهم أن يتعلم أبناؤهم «لغة الكفار»، كما يقولون. وبدلاً من ذلك، يفضلون العربية التي يتعلمونها في المساجد والمدارس الدينية.

على المستوى الإعلامي

ونقصد بذلك وسائل الإعلام المختلفة من صحف، ومجلات، ونشرات، وكتب، وإذاعة، وتلفزيون، ودعايات. فاللغة العربية تتمتع ببعض الحضور في المجال الإعلامي الماليزي.

(1) On Malaysian English: Its Implications as a Second/Foreign Language. Jassem, Zaidan Ali, 1993.
- Malaysian English: Sociolinguistics and TEFL/TESL Perspectives. Jassem, Zaidan Ali, 1994.

ففي مجال الإذاعة المسموعة، هنالك قسم خاص باللغة العربية يبث برامجه باللغة العربية يومياً على الموجة المتوسطة؛ ولكن لمدّة محدودة جداً. وتتكون هذه من النشرات الإخبارية، والإعلامية، والترفيهية الموجهة إلى الناطقين بالعربية سواء في عالمنا العربي أو في ماليزيا. وأما في الإذاعة المرئية، فالتلفزيون الماليزي ما يزال يعرض منذ زمن بعيد برامج لتعليم اللغة العربية لغةً أجنبية، وبرامج لتعليم الخط الجاوي ذي الأصول العربية، ومسلسلات عربية وإسلامية. كما أن وقائع صلاة الجمعة والعيدين والتراويح تنقل بانتظام من المسجد الحرام بمكة المكرمة مباشرة. وغير ذلك من المناسبات.

وأما المادة المقروءة فإن كان أغلبها بالخط الروماني، فهنالك بعض الصحف الشهيرة التي لاتزال تصدر بالخط الجاوي أو العربي المطور حالياً لاستيعاب بعض الأصوات غير العربية الخاصة بلغتهم دون غيرها. ومنها صحيفة «أوتوسان ملايو» مثلاً، وهي أكبر الصحف الملايوية انتشاراً، والتي تصدر بطبعتين منفصلتين، إحداهما بالخط الجاوي والأخرى بالرومي. وهنالك مجلات تستخدم الخط الجاوي كذلك، ومنها مجلة نشرة الإدارة الدينية في ولاية جهور بارو – أي «ورتا جباتن أكام نكري جهور»، ومجلة «قبلة» في العاصمة كوالا لمبور، ومجلة «فغاسوه».

أما المجلات الصادرة بالعربية، فعديدة وكلها علمية، وهي: مجلة «القلم» التي تصدر شهرياً عن المؤسسة الإسلامية بولاية كلنتان؛ ومجلة «دوحة العلم» الشهرية الصادرة عن الكلية الإسلامية؛ وفي جامعة ملايا تصدر ثلاث مجلات، هي: «الدراسات العربية» الصادرة عن قسم اللغة العربية في كلية اللغات وعلومها، و«النور» التابعة لمجلة الطلبة في أكاديمية الدراسات الإسلامية، و«الوعي» للقسم التوجيهي في أكاديمية الدراسات الإسلامية؛ وعن الجامعة الإسلامية العالمية تصدر مجلتا «التجديد» و«المعرفة»؛ وكذلك مجلة «الدراسة» في مدينة كجانق بسلانغور دار الإحسان؛ ومجلة «إلهام» في المعهد المحمدي في ولاية قدح، والتي تصدر بالملايوية والإنكليزية أيضاً؛ ومجلة «البراعم المتفتحة للأطفال» في كوالا لمبور، التي صدر منها عددان فقط، ولكنها توقفت بعدها.

ومن الجرائد الشهرية الصادرة باللغة العربية، «صوت نيلام بوري» في كلنتان التي توقفت منذ سنين كذلك.

وأما الكتب فحدث ولا حرج، فالمكتبات عامرة بها، ولاسيما الكتب الشرعية من مصاحف، وكتب فقه، وتفسير، وحديث، وعقيدة، وتاريخ، وتراث إسلامي، وجلها مستورد من البلاد العربية. ومن المكتبات الكبرى المتخصصة في هذا المجال «بوستاك أنتارا» أي (المكتبة العالمية) في العاصمة كوالا لمبور، وهي مكتبة ضخمة، ومتخصصة في استيراد

الكتب العربية وتسويقها في ماليزيا وطباعتها ونشرها[1]. وغيرها كثير مثل: «إيه إيس نوردين»[2] و«ديوان بهاسا دان بوستاكا» (ديوان اللغة والمكتبات)، وهو بمكانة هيئة النشر الحكومية التي تعد أكبرها في هذا المجال، إلخ.

وأما اللوحات الدعائية، فما أكثرها، وقد يكتب على بعضها أحياناً أحاديث شريفة أو آيات كريمة تدعو إلى مكارم الأخلاق والمعاملة الحسنة. ومن أشهر ذلك لوحات وأقواس أسماء الولايات الماليزية، التي تأتي معرفة بأسماء الجنة كما في العربية من مثل سلانغور دار الإحسان، وكلنتان دار النعيم، وقدح دار الأمان، وترنغانو دار الإيمان، وبهانغ دار المعمور، وبيراك دار الرضوان، إلخ.

ولايفوتنا أن نذكر ههنا أيضاً الكتابة العربية، إلى جانب الكتابة المحلية والإنكليزية، على كثير من المصنوعات والمنتجات الغذائية وغيرها ذات الاستهلاك المحلى والعالمي كالمشروبات، والمعجنات، والمحفوظات، والسكاكر، إلخ من حيث أسماؤها، ومكوناتها، وتاريخها.

على المستوى الأدبي

الأدب ذاكرة الأمة ولسان حضارتها بما فيه من شعر، ونثر، وقصص، وروايات، ومسرحيات، وحكايات، وطرائف. وأغلب الأدب الماليزي مكتوب باللغة الملايوية، ومنه ما هو مكتوب باللغة الإنكليزية أيضاً. وأما الأدب العربي المدبج بالقريحة الملايوية، فموجود، ولكنه قليل. ومعظمه يتركز حول القصص الديني والإنشاد الديني كما أسلفنا أعلاه.

ويحكى أن الجيل القديم من أبناء الملايو في الستينات من القرن الفائت كان لديهم بعض القصائد باللغة العربية، ولكنها قليلة جداً. ومنهم الشيخ داوود الفطاني الذي قال قصيدة بالعربية على الرغم من ركاكتها. وقيل لنا إن هنالك بعض الأشخاص الذين يقرضون الشعر بالعربية إلى الآن، ومنهم من توفي من قريب (مقابلة شخصية مع الأستاذ رسلان بن عثمان).

وهنالك الشاعر الملايوي محمد صالح محمد الذي يقول الشعر الملايوي على الطريقة العربية من حيث الروي، والقافية، والخط كما في كتاب القراءة للصف الأول الإبتدائي في الستينات من القرن المنصرم، وعنوانه الأصلي: «كتاب بجأن باكي درجة ساتو دسكوله ملايو».

---

(١) دراسة في علم اللغة الاجتماعي: بحث لغوي صوتي اجتماعي في اللهجات الشامية. جاسم، زيدان علي. ١٩٩٣م.

(٢) في طرق تدريس اللغة العربية للأجانب. جاسم، جاسم علي. ٢٠٠١م.

ومن القصص، هنالك قصة قصيرة يتيمة واحدة في حدود ثلاثين ورقة بقلم إسماعيل محمد عارفين، بعنوان «خواطر وذكريات أو صفحات سوداء في حياة الطلاب الدينيين»، التي نشرتها قسم الدراسات العربية، بالجامعة الوطنية الماليزية، بانغي، وذلك سنة ١٩٩٧م. وهي ذات أسلوب ساخر على غرار قصة «النظرات والعبرات» للمنفلوطي.

ومن حيث الروايات والمسرحيات، فلا يوجد منها شيء. ولكن هنالك عدد لابأس به منها مترجمة من الملايوية إلى العربية، وهي لا تهمنا ههنا، لأن موضوعنا هو الكتابات غير المترجمة أو المؤلفة بالعربية أصلاً.

وهنا نود أن ندعو محبي العربية وعشاقها إلى استثمار هذا الجانب استثماراً لائقاً، لأن من أهم وسائل تمكين العربية في الوعي الملايوي، هي الأدب، الذي تغدو معه الحياة جميلة ولطيفة وحلوة.

على المستوى التعليمي

ويضم هذا كلّ المراحل التعليمية من دور الحضانة ورياض الأطفال، مروراً بالمدارس الابتدائية، والمتوسطة، والثانوية، إلى المعاهد، والجامعات. فأما المدارس الابتدائية، والإعدادية، والثانوية، فهنالك ثلاث مدارس عربية وهي: المدرسة السعودية، والعراقية، والليبية. وأما المدارس الماليزية التي تستخدم اللغة العربية لغةً للتدريس في مادتي اللغة العربية والشريعة، فما أكثرها؛ وهذه غالباً ما تسمى بالمدارس الدينية، وهي ذات توجه إسلامي عربي أصيل، وهي موجودة في كل ولاية. ومنها المدرسة العربية الخيرية في جهور بارو، والمدرسة العربية في جهور، والمدرسة العربية في بهانغ، والمدرسة العلوية في أراو برليس، ومدرسة المشهور في بنانغ، ومدارس الأمين التابعة لجماعة إصلاح ماليزيا، وعددها يناهز العشرين مدرسة، وهي موجودة في كل ولاية. ومن المدرسة الدينية الثانوية بالعاصمة، جرى أخذ المادة العلمية لبحث الدكتوراه للباحث. وفي هذه المدارس يتخرج الطلاب وهم قادرون على إتقان العربية حديثاً وكتابة مما يمكنهم من متابعة دراستهم الجامعية في البلدان العربية وغيرها(1).

وأما المعاهد، فكثيرة أيضاً. فهنالك معاهد تحفيظ القرآن الكريم (دار القرآن حديثاً) في طول البلاد وعرضها، التي تتبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في تمويلها والإشراف عليها، والتي تستقبل الطلبة الذين أتموا دراستهم الثانوية بنجاح. وكذلك المعهد المحمدي في كلنتان. والمعهد المحمودي في قدح، ومعهد جهور بارو، ومعهد موار في جهور، ومعهد قبلة

(1) Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000: 22- 28.

في سلانغور. وفي هذه المعاهد كمعهد تحفيظ القرآن والقراءات (دار القرآن) في كوالا كوبو بارو بولاية سلانغور، يتعلم الطلبة علوم القرآن الكريم المختلفة من قراءات، وتفسير، وحديث، ولغة عربية، وما سواها من العلوم الشرعية. وكثير من هؤلاء الخريجين يأتون إلى البلاد العربية لإكمال دراستهم الجامعية.

وأما الجامعات، فللغة العربية فيها قصة طويلة مثيرة، تشهد فيها توسعاً كبيراً على كل الصعد. ففي ماليزيا عشرات الجامعات، منها القديم ومنها الحديث. وبالتحديد، هنالك زهاء ٢٠ جامعة (أو ٣٠ جامعة إذا ما حسبنا فروع جامعة مارا التكنولوجية العشر في كل الولايات)، تُدَرِّس اللغة العربية في ١٣(أو ٢٣) جامعة منها. وفي كثير منها، هنالك أقسام خاصة باللغة العربية وآدابها تقوم بمنح جميع الشهادات العلمية من الإجازة إلى الدكتوراه في شتى التخصصات العلمية، واللغوية، والأدبية كما في جامعة ملايا، أقدم الجامعات، والجامعة الوطنية، والجامعة الإسلامية العالمية، وجامعة العلوم، والجامعة الزراعية (الأمير فيما بعد)، وجامعة سرواك، وجامعة مارا التكنولوجية بفروعها العديدة في كل الولايات، وجامعة العلوم الإسلامية، وجامعة التربية (السلطان إدريس) وكلية دار الإحسان الإسلامية بسلانغور، وغيرها كثير. وهنالك أيضاً كليات الشريعة التي تعنى باللغة العربية عناية خاصة بوصفها حاملة علوم الإسلام ومعارفه في بعض هاتيك الجامعات. ومنها تخرج كثير من أبناء العرب والعجم في علوم العربية والدين بعلومه المختلفة.

ومن الجامعات التي ينبغي إفرادها بالذكر في هذا الخصوص ثلاث جامعات تعتمد اللغة العربية لغة التدريس الوحيدة، وهي جامعة العلوم الإسلامية ماليزيا (أو كوليج يونيفيرسيتي إسلام مليسيا) التي تأسست عام ١٩٩٨م (وذلك لأسباب مالية وسياسية آنية لسنا معنيين بها هنا). وكذلك فرعا جامعة الأزهر الشريف في قدح وجهور، ويعرف الأول بـ: الجامعة الإسلامية الحكومية بقدح دار الأمان، ويعرف الثاني بـ: كولج إسلام جهور. ويضاف إلى ذلك معهد التطوير الاقتصادي في بهانغ (أو **IKIP**) الذي يستخدم اللغة العربية وله علاقة توأمة مع إحدى الجامعات الأردنية والجامعة الإسلامية العالمية. كما أن معهد إعداد المدرسين الإسلامي في بانغي يقوم على تدريس اللغة العربية بالعربية نفسها.

ولا يفوتنا ههنا أن نذكر الجامعة الإسلامية العالمية التي تعتمد اللغتين العربية والإنكليزية في التدريس. وبعبارة أدق لا يحق للطالب فيها الانتقال إلى المستويات أو السنوات العليا في كل التخصصات من علوم وطب، وهندسة من دون استكمال شروط إكمال مراحل تعليم اللغة العربية الست والنجاح فيها. والشيء نفسه ينطبق على المعهد العالمي للفكر والحضارة

الإسلاميين في كوالا لمبور، الذي يقبل الطلبة في الدراسات العليا فقط من ماجستير ودكتوراه.

أضف إلى ذلك الجامعات التي تعطي طلابها اللغة العربية مادة اختيارية، إن شاؤوا درسوها، وإلا فلا. وهناك من يقدمها لمن يرغب بذلك حباً في الاطلاع والمعرفة.

وعلينا ألا ننسى ههنا المؤتمرات الكثيرة التي تعقد حول قضايا تعليم اللغة العربية وتعليمها في ماليزيا والعالم، وتكون لغتها الرسمية والوحيدة هي اللغة العربية. وكذلك الأمر بالنسبة لمؤتمرات كليات الشريعة التي قد يكون بعضها في اللغة العربية أحياناً.

وهنا يحق لنا أن نتساءل: ماذا نفهم من كل هذا الاهتمام باللغة العربية في الجامعات الماليزية؟ والجواب أن هنالك حاجة ماسة لدى الملايويين المسلمين للغة العربية التي ينفتحون من خلالها على دينهم وتراثهم الحضاري الخالد، كما تعد نافذتهم في التواصل مع الشعوب الأخرى. ولم لا، فالجامعات هي مواطن العلم والانفتاح في العالم اليوم؛ وبذلك يكون تسخيرها لخدمة قضايا الأمة واهتماماتها من أهم الأولويات الملقاة على عاتقها.

المناقشة

تبين لنا من خلال العرض السابق مدى تغلغل اللغة العربية في وجدان الشعب الملايوي المسلم على كل الصعد من الشعبي إلى الجامعي. فما هي العوامل التي تجعل اللغة العربية تنتشر بين هؤلاء المسلمين في أقصى أطراف العالم الإسلامي بهذه الدرجة، وهذا العمق، وهذا الحب؟

هذا التغلغل الهائل في مختلف مناحي الحياة اليومية ما هو إلا نتيجة طبيعية لارتباط اللغة العربية بالإسلام، وتاريخه العريق، ودعوته إلى المساواة، والحق، والعدل، والسلام، وجنة من الله ورضوان. فالعرب لم يدخلوا هذه البلاد بقوة السيف والعسكر، بل إن أهلها أسلموا حباً بهذه النعمة الربانية التي أخرجتهم من ضنك الدنيا وضيقها، وشظف العيش فيها، وعبادة العباد والأوثان من أشجار وأحجار إلى عبادة الواحد الأحد، رب الجنة والناس، وخالق الأكوان، ونعيم الآخرة وهنائها، وسعتها. هذا العز والشموخ هو الذي يجعل الملايوي المسلم، سواء أكان طفلاً، أم شاباً، أو شيخاً، يقف يناجي ربه في الصلوات الخمس على الأقل باللغة العربية عن حب ورضى وطيب خاطر؛ وكيف لا، والصلاة لا تتمّ إلا بذلك. ولربما كان هذا التفسير هو الأصل في انتشار العربية على نحو واسع في هذا البلد الطيب(1). وإلا فلم لم تقم

(1) Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach. Jassem, Jassem Ali, 2000:22- 24.

بلد مثل تايلند أو الفلبين، وهما من جيران ماليزيا وأكثر عدداً منها بمرات ومرات، بالاحتفاء بالعربية مثل ذلك؟ أو بريطانيا أو فرنسا ذواتا التاريخ الاستعماري الطويل في بلادنا؟

إذن فانتشار العربية في أرخبيل الملايو هو تعبير عن حاجة وجدانية، روحية، حقيقية، أصيلة تلف كيان المسلم قلباً وقالباً. فلا يمكن له أن يحس باكتمال دينه من دون الإلمام، ولو بشكل يسير، ببعض المبادئ العربية.

والعامل الثاني دنيوي، ويشمل مجمل المصالح الأدبية، واللغوية، والتجارية، والاقتصادية بين الأمم. وهذا يعني أن كل الشعوب في مسيس الحاجة إلى التعارف والتعاون فيما بينها لتنمية مصالحها وتسويقها، واستغلالها. فالبلاد العربية عالم واسع فيه من الأرزاق، والخيرات، والثروات، والقدرات المادية، والمعنوية، والبشرية التي لا يعلمها إلا الله عز وجل. فاللغة العربية وإتقانها هنا عامل وصل مهم بين الشعوب العربية والملايوية في هذا المجال. ومما ساعد على ذلك أيضاً الطفرة المالية والاقتصادية التي نهضت بالاقتصاد الماليزي في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات من القرن الفائت وجعلت ماليزيا بلداً يستقطب الخبرات والاستثمارات ويبحث عنها في الخارج كما هو الحال في شركات التنقيب عن النفط الماليزية في السودان وغيرها.

ومع هذا الذي سقناه من الأدلة والوقائع، لا نشك أن اللغة العربية في ماليزيا، وغيرها من بلدان العالم الإسلامي، ليست كما ينبغي ويحق لها أن تكون. فمع سقوط الخلافة الإسلامية واستيلاء الدول الاستعمارية النصرانية على مقدرات البلاد الإسلامية وتمزيقها أشلاء شتى، أخذت العربية تضعف وتتلاشى شيئاً فشيئاً فيها، ولاسيما عند الشباب أو الجيل الصاعد. ومن مظاهر ذلك الضعف استبدال الخط العربي، الذي هو صلة الوصل بين الأمة الإسلامية وتراثها الزاخر المتمثل بالقرآن الكريم والسنة المطهرة، بالخط الروماني الدخيل. ومن لطف الله عز وجل بماليزيا أن الخط العربي الجاوي ما زال معمولاً به إلى اليوم جنباً إلى جنب مع الخط الروماني، علماً بأن الأخير هو الأوسع انتشاراً.

كما أن تخلف أمة العرب خصوصاً، والمسلمين عموماً، في الميادين الصناعية، والعلمية، والاقتصادية، والعسكرية، والتجارية كان له أثرٌ كبيرٌ في انحسار اللغة العربية عموماً. تصور ما الذي كان يحصل لو كان العرب رواد العلوم والصناعة ويكتبون أبحاثهم ودراساتهم بلغتهم بلغة النصارى من إنجليز، وروس، وفرنسيين، وألمان، وطليان، وأسبان، وغيرهم كثير؟ فإذا كنا نحن أبناء العربية لا نُقبِل على لغتنا كما ينبغي لنا، فأنى للآخرين ذلك؟ فعلينا أن نحاسب أنفسنا أولاً على ما جنيناه بحق هذه اللغة الشريفة. فعندما نكون قد

أكرمنا لغتنا علمياً وصناعياً بأبحاثنا، ومنتوجاتنا، وأخلاقنا، فكل شيء بعدها يهون، إذ ستنتشر انتشار النار في الهشيم.

وهنالك الجانب الأخلاقي غير اللائق الذي قد يصدر (عن غير قصد طبعاً) من بعض العرب الذين يتصلون بأبناء ماليزيا سواء في بلادهم عن طريق السياحة أو العمل هناك، أو في بلادنا نحن، بصفتهم سياحاً أو تجاراً أو طلاباً. ولنعلم هنا أن المسلمين من غير العرب عموماً، والماليزيين خصوصاً، لديهم فكرة وردية براقة، أو صورة مثالية مشرقة عن الإنسان العربي من حيث خلقه، وكرمه، وتعامله. فهم ينظرون إلينا على أننا أبناء صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولذا ترى الكثيرين منهم، وخاصة أهل القرى والأرياف، يتبركون بالسياح العرب، ويتمسحون بهم، ويقبّلون أيديهم وكأنهم ملائكة من السماء عندما يرونهم أول مرة. فإذا ما اهتزت هذه الصورة، كانت نتائجها غير محمودة علينا وعليهم. والضحية هي العربية ونفورهم منها ومن كل ما هو عربي. وهذا ما لاحظناه واقعاً فعلاً من خلال محادثاتنا الودية والصريحة مع بعضهم.

والآن كيف يمكن لنا تفسير ظاهرة استدالة اللغة العربية وانتشارها في ماليزيا من منظور علم اللغة التطبيقي؟ يقول علماء اللغة المعاصرون[1]: بأن إتقان لغة ما له هدفان: أحدهما ذرائعي (Instrumental) والآخر غائي أو اندماجي (Integrative). وأما الأول فيعني أن يتعلم الناس والطلاب معظم اللغات الأخرى كالإنكليزية، والفرنسية، والألمانية، واليابانية لسبب ما كالإلمام بعلم ما واكتساب مهارة معينة أو تحسين ظروف حياتهم، وأدائهم في أعمالهم ووظائفهم. وأما الآخر فيعني أنهم يقومون بذلك للاندماج بالمجتمع المقصود والتطبع بعاداته وأخلاقه ليصبحوا، إضافة لما سبق، يابانيين أو فرنسيين كأن يغير أحدهم اسمه، وسلوكه وولاءه باتجاه المجتمع المقصود – أي تعلم اللغة، والثقافة، وطريقة العيش معاً. وهؤلاء قلة إن وجدوا.

وباختصار نقول: إن استعمال اللغة العربية وتعلّمها في ماليزيا، يصور لنا شطري أهداف تعلم اللغات مجتمعين: الذرائعي والغائي. والمسلمون وحدهم هم الذين يتعلمون اللغة العربية، بما في ذلك العرب أنفسهم، لتحقيق مصالحهم الدينية والدنيوية، الحضارية أو الثقافية والمادية، الظاهرية والباطنية، الروحية والمادية، أو الذرائعية والاندماجية. وكيف لا وهم يتأسون بالمثل الأعلى، الصادق المصدوق، محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، سواء

(1) Principles of Language Learning and Teaching. Brown, H. D., 2000.
- The Practice of English language Teaching. Harmer, J., 1990.
- Language Teaching Methodology. Nunan. D., 1991.

أكانوا عرباً أم عجماً. بالعربية وحدها لغة القرآن الكريم يسمو بنو آدم ويترفعون عن واقع الطين إلى أعلى، وأعلى، وأعلى يستشرفون البركة، والرحمة، والرفعة، والعزة، والأمن، والسلام.

من هذا المنطلق الأخير تأتي اللغة العربية، ولا فخر، في الصدارة من لغات العالم من حيث طبيعة تعلمها وتعليمها لأنها لغة العبادة والعباد، لغة حية غير ميتة، تكفل الله لها بالبقاء لارتباطها الوثيق بالقرآن الكريم. هذه الرابطة الوثقى ما عرفتها لغة من لغات بني البشر أبداً، لا في القديم ولا في الحديث. وستبقى بإذن الله هكذا حتى يرث الله الأرض ومن عليها. وعلى هذا الأساس لو عملت إحصائية لمتكلمي اللغة العربية في الماضي والحاضر، فلربما وجدت أنها أكثر اللغات وأكبرها على الإطلاق؛ ولكن أعين الحاقدين والحاسدين ممن يحادون الله ورسوله والقوى الاستعمارية الكبرى في القرنين الأخيرين يحاولون طمس هذه الحقيقة عن الناس على الرغم من عدم جدوى ما يقومون به. فقد أثبتت الوقائع التي سقناها من ماليزيا هذا النهج أو قريباً منه حيث رأينا بأم أعيننا كيف أخذت اللغة العربية تفوح منها عطور الشعر، والنثر، والإبداع، والعلم، والإعلام، والهدى، والسلام، والوئام على الرغم من سوء أحوال أهلها وعدم مجاراتهم للقوى الغالبة في العالم اليوم في فنون العلم والصناعة. وبحسب إحصاءات الدكتور التونسي مراد الطيب[1]، تعد اللغة العربية اليوم ثاني أكبر لغة في العالم من حيث الانتشار الجغرافي في كل القارات وعدد الناطقين بها بعد اللغة الانكليزية. وستزداد مكانتها هذه يوماً بعد يوم إذ ستكون اللغة الأولى في العالم حوالي سنة ٢٠٢٥م، بلا منازع. ومن ناحيتنا، لا نشك بذلك أبداً، ما دام المستقبل للخير، والنور، والعدل، والسلام، والإسلام. فإذا آمنا بأن المستقبل لهذا الدين الذي هو واقع فعلاً بلا ريب، فإن المستقبل للعربية أيضاً. والبشائر من بلاد الملايو، أقصى بلاد المسلمين، خير دليل على ما نقول.

الخاتمة والتوصيات

كان هذا البحث الوجيز صورة حية عن واقع اللغة العربية في ماليزيا، وهي البلد المسلم العظيم الذي يقع في أقصى أطراف العالم الإسلامي في المشرق. وتبين لنا فيه مدى نهضة هذه اللغة وانتشارها بين أفراد هذا الشعب المسلم على المستويات الشعبية، والوعظية، والحزبية، والسياسية، والإدارية، والإعلامية، والأدبية، والتعليمية. كما ناقشنا العوامل التي

---

(١) اللغة العربية في عالم متغير: من اليقظة إلى النهضة. الطيب، مراد. (بلا ناشر)، (بلا تاريخ)، ملخص في مفكرة الإسلام بعنوان (اللغة العربية الثانية عالمياً، الأولى بعد ٢٥ عاماً) ١٤٢٢/١١/٢٢هـ ـ ٢٠٠٢/٢/٤م.

ساعدت فيما مضى على امتداد اللغة العربية كالحاجة الروحية لأبناء الملايو مثلاً بالإضافة إلى المنغصات التي أعاقت أو أبطأت سير العربية إلى الأمام مقابل الإنكليزية مثلاً في العصر الراهن. وكذلك تنبؤاتنا للغة العربية بتبوء مركز الصدارة بين لغات العالم في العقود الثلاثة القادمة.

بقي أن نذكر كيف نستطيع الانطلاق باللغة العربية إلى التوسع والانتشار في ماليزيا ودعمها أكثر وأكثر كي تصبح اللغة العالمية الأولى حقاً (Arabic as the First International language) ؟ يمكن أن يتأتى لنا ذلك كما يأتي:

٧- نشر الوعي الإسلامي الأصيل والصادق بين المسلمين على أنهم أمة واحدة، ربهم واحد، وقبلتهم واحدة، ودينهم واحد. ومن هذا المنطلق، سيتحدد اتجاههم تلقائياً من حيث ايجاد لغة تخاطب عالمية مشتركة توحدهم وتجمعهم. ومدار الأمر كله سيعود إلى لغة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ألا وهي اللغة العربية.

٨- تشجيع السياحة وربطها بالدعوة الصادقة باتجاه البلاد الإسلامية مثل ماليزيا وإندونيسيا التي تكن عواطف ومشاعر صادقة وأصيلة نحو العرب وحضارتهم. فوجود العرب هناك دافع لجني الأرباح والمنافع من خلال البيع والشراء مما يدفع أبناء البلد لتعلم العربية والإسلام كما يفعلون باللغة الإنكليزية مثلاً.

٩- تبادل الزيارات المدرسية، والجامعية، والعلمية بين المدارس، والمعاهد، والجامعات العربية والماليزية لما لها من أثر كبير في تعميق التعارف والتعاون بين البشر. ويمكن تعزيز ذلك أيضاً بإقامة المخيمات الكشفية الطلابية والشبابية المختلفة بين أبناء المسلمين والإفادة من هذه الفرصة لتعلم كل منهم لغة الآخر.

١٠- التوأمة الجامعية بين بعض الأقسام والكليات بالجامعات في ماليزيا والعالم العربي من خلال التحويل بين الجامعات في المستوى نفسه أو القريب منه. وكذلك القيام بإعطاء دورات تعريفية مشتركة عن كل بلد. ومن ذلك أيضاً ربط بعض المدن، والقرى، أو الولايات الماليزية بروابط توأمية مع مثيلاتها العربيات على أن يراعى في ذلك الأصالة والعراقة التراثية في الاختيار.

١١- قيام الحكومات، والهيئات، والمنظمات العربية المستقلة والرسمية بتبني أقسام اللغة العربية والدراسات الإسلامية في ذلك البلد، كما يحصل عادة في أوروبا وأمريكا. ومن ذلك أيضاً تدريس اللغة والأدب الملايوي في جامعاتنا العربية الكبرى التي هي فقيرة في هذا المجال.

١٢- تشجيع الطلبة المسلمين من أبناء الملايو على تعلم اللغة العربية بعمق من خلال تقديم المنح الكافية لدراستهم ولمعيشتهم مع أسرهم على غرار ما تفعله المؤسسات الغربية في أوروبا وأمريكا في هذا المجال.

١٣- تقديم برامج الحج والعمرة لمن يتفوق من الطلبة في تعلم اللغة العربية مما سيساعد الطلبة الذين لا يقدرون على أداء هذه الفريضة والتعرف من خلالها على حال العالم الإسلامي عن كثب.

١٤- تكثيف التعاون الاقتصادي ورفع وتيرة الاستثمار بين البلدان الإسلامية وجعل اللغة العربية اللغة العالمية الأولى لتنفيذ هذه المعاملات وصياغتها.

١٥- مساواة اللغة العربية باللغة الإنكليزية من حيث استخدامها عالمياً فيما بين الشعوب الإسلامية كخطوة أولى والاستعاضة عن الأخيرة في المدى المنظور.

١٦-اتخاذ اللغة العربية لغة التدريس الأولى والوحيدة في كل المراحل التعليمية في البلاد العربية الأم من دور الحضانة إلى الجامعات وفي كل التخصصات من دون أية استثناءات على ألا يكون البحث والنشر العلمي إلا بها أيضاً. وما ذلك إلا لأن تعزيز اللغة العربية في الخارج لا يتأتى إلا بتعزيزها من الداخل، في أوطاننا وبلداننا أولاً.

وفي الختام لا بد من الإشارة على الباحثين الطموحين، الغيورين، عشاق اللغة العربية ودعاة الإسلام، أن يتتّبعوا خطى هذه الدراسة الوجيزة ويستقصوا كثير من الأمور التي تم طرحها فيها سواء في ماليزيا أو ما شابهها من البلدان الإسلامية الأخرى كالباكستان، ونيجيريا، والنيجر، وإندونيسيا. فيما عرضناه ههنا ليس سوى الخيط الذي تنتظم فيه الخرزات، التي يمكن أن نتتبع كل منها في طرق شتى، أو رأس الجبل، الذي يمكن الصعود إليه من زوايا عدة.

المراجع

- تاريخ الدعوة الإسلامية في جنوب شرق آسيا. عزمي، وان حسين. مجلة كلية الدعوة، العدد الخامس، الصفحات: ٢٧٤-٣٠١، ١٩٨٨م،

- خواطر وذكريات أو صفحات سوداء في حياة الطلاب الدينيين. عارفين، اسماعيل محمد. بانغي، سلانغور (ماليزيا): قسم الدراسات العربية، بالجامعة الوطنية الماليزية، ١٩٩٧م.

- دراسة في علم اللغة الاجتماعي: بحث لغوي صوتي اجتماعي في اللهجات الشامية. جاسم، زيدان علي. تدقيق: زيد علي جاسم و جاسم علي جاسم، كوالا لمبور: بوستاك انتارا، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

- دور العرب في نشر الدعوة في جنوب شرق آسيا. عزمي، وان حسين. مجلة الدراسات العربية والإسلامية، العدد: ١ (١): ٧٥-٩٢، ١٩٩٠م.

- فقه اللغة وأسرار العربية. الثعالبي، الإمام أبو منصور عبد الملك بن محمد. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨م.

- في طرق تدريس اللغة العربية للأجانب. جاسم، جاسم علي. كوالا لمبور: إيه إيس نوردين، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

- كتاب بجأن باكي درجة ساتو دسكوله ملايو. (كتاب القراءة للصف الأول الابتدائي في المدارس الابتدائية الملايوية). محمد، محمد صالح. وزارة التربية: ماليزيا، ١٩٦٠م.

- اللغة العربية في عالم متغير: من اليقظة إلى النهضة. الطيب، مراد. (بلا ناشر)، (بلا تاريخ)، ملخص في مفكرة الإسلام بعنوان (اللغة العربية الثانية عالمياً، الأولى بعد ٢٥ عاماً) ٢٢/١١/١٤٢٢هـ ٤/٢/٢٠٠٢م.

- *An Error Analysis in Written English of Malay Students*. Haja, Mohideen. Ph.D. Thesis: University of Cardiff, 1991.

- *Arabic Loan Words in Malay*. Beg, M.A.J. Kuala Lumpur: University of Malaya, 1983.

- *Language Teaching Methodology*. Nunan. D. London: Longman, 1991.

- *Malaysian English: Sociolinguistics and TEFL/TESL Perspectives*. Jassem, Zaidan Ali. Kuala Lumpur: Pustaka Anatara, 1994.

- *Malaysian Peoples and Cultures*. Hasan, Kamal. Unpublished Orientation Lecture held on October 12 at International Islamic university Malaysia, Petaling Jaya, Selangor, Malaysia, 1991.

- *On Malaysian English: Its Implications as a Second/Foreign Language*. Jassem, Zaidan Ali. Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1993.
- *Principles of Language Learning and Teaching*. Brown, H. D. 4th edn. Englewood Cliffs, NJ: Prentice hall, Inc, 2000.
- *Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach*. Jassem, Jassem Ali. Kuala Lumpur: A.S.Noordeen, 2000.
- *The Malay Peoples of Malaysia and their Languages*. Omar, Asmah Haji. Kuala Lumpur: Dewan bahasa dan Pustaka, 1983.
- *The Practice of English language Teaching*. Harmer, J. London: Longman, 1990.

ساعات المسجد الأموي... براءة اختراع عربية إسلامية

أ. غفران الناشف(*)

المقدمة:

تتحدث هذه المقالة عن مهارة العرب المسلمين في اختراع آلات حديثة لم يسبقهم إليها أحد، فالتاريخ يذكر أن علماءهم صنعوا الساعات في عصر كانت أوربة غارقة في ظلمات الجهل والتخلف.

ويقرّ المستشرقون أيضاً بمساهمة علماء العرب المسلمين في تحديد الوقت، ووضع التقاويم الزمنية، وصناعة الساعات المائية بشكل يسترعي الانتباه ويدعو إلى العجب والدهشة، وفي مؤلفاتهم عن العلماء العرب نجد أن دمشق عرفت الساعات المائية وخاصة تلك التي رُكِبَت على أبواب المسجد الأموي، ناهيك عن صناعة لساعات دمشقية لم تذكرها هذه المقالة-مثل الساعة التي وُضِعَتْ على باب «المدرسة القيمرية» ـ والتي تبعد عن باب جيرون حوالي ٢٥٠ متراً. وهذه المدرسة أنشأها الأمير ناصر الدين أبو المعالي الحسين بن عبد العزيز القيمري، وكانت تلك الساعة تعمل حتى سنة ٦٦٠هـ/١٢٦١م تقريباً، وأيضاً

(*) عضو مجمع اللغة العربية.

ساعات ابنِ المُزلِق-وهو من كبار تجار دمشق-فالأولى ساعة آلية كبيرة كانت موجودة عند المدرسة الصابونية «بين جامع السنانية والباب الصغير» والساعة الثانية كانت على باب قيسارية ابن المزلق من جهة القبلة لجامع الحشر «جامع السنانية حالياً» وهذه الساعات كانت من العجائب العلمية، وتعطي إشارات خاصة عند الزوال وسائر أوقات الصلاة الخمسة.

والسؤال الذي يطرح نفسه لماذا تفوق العلماء المسلمون بالاختراعات الهندسية والعلمية؟ والجواب: إنها نظرة المسلم إلى الطبيعة، فالطبيعة بالنسبة له مجموعة المخلوقات والجمادات بقوانينها الربانية التي تتجلى فيها مظاهر إرادة الله خالقها ومكونها الذي أحسن تدبيرها. لذلك كان بديهياً أن يقود هذا التبحر في ملكوت الله إلى فهم هذه القوانين الإلهية، والاطلاع على دقائقها واستكشافها لمعرفة إرادة الله سبحانه وتعالى. وهذا ما وجد في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

ساعات المسجد الأموي... براءة اختراع عربية إسلامية

تعتبر الساعات المائية[(١)] التي اخترعها العرب المسلمون أحد إنجازات الحضارة العربية الإسلامية، فقد أخذ العرب علم الساعات عن اليونانيين، وأضافوا إليه علم الميكانيك وضبطوا دقة الساعة، حتى صنعوا ساعة الحائط التي لا يزيد حجمها على نصف ذراع، ثم أخذها الغرب منهم، وأدخلوا عليها التحسينات وأبدعوا بتطويرها حتى وصلت إلى مرحلة علمية متقدمة.

لقد أبدع العلماء العرب المسلمون في كل مجالات العلوم فاستطاعوا استنباط قوانين الفيزياء والكيمياء وتطبيقها تطبيقاً علمياً، ونهل علماء الغرب من معارفهم وعلومهم، حيث يقول الدكتور ألبرت ديتريش: [إن فضل المسلمين على تاريخ الفكر البشري هو أنهم حفظوا ذلك التراث الثقافي ونشروه في الأقطار، غير أن هذا الواقع ليس سوى نصف الحقيقة فقط، فنصفها الثاني هو مقدار ابتكاراتهم في العلوم الطبيعية[(٢)]].

وقديماً عمل العلماء العرب المسلمون على اختراع آلة تشير إلى الوقت وتحدد الزمن لمعرفة أوقات العبادة من (صلاة وصيام) وبرعوا في استخراج الطوالع من الكواكب لملاحظة حركتها، وأجزاء فلك البروج، ونشط علم الفلك في أوائل العصر العباسي نشاطاً ملحوظاً، وترجم الكثير من الكتب إلى اللغة العربية، وأنشأ المأمون أول مرصد فلكي قرب مدينة دمشق. وكانت علوم العرب الفلكية تعتمد حصراً على الشمس التي تتعذر رؤيتها في الليل وأوقات الغيوم، لذلك كان لابد من اختراع الساعة الزوالية (المزولة): [المأخوذة من

---

(١) عرفت قديماً الساعة المائية الميكانيكية بالساعات، لأنها توقت أربعاً وعشرين ساعة في اليوم، ومفردها يطلق بصيغة الجمع لا بصيغة المفرد وتسمى في عصرنا (الساعة).

(٢) من مقالة (دور العرب في تكوين العلوم الطبيعية) مجلة المجمع المجلد ٤٦: ٧٣٣

زوال ظل الشمس من منتصف السماء، وهي عصا توضع أمام ستة خطوط، وحركة الشمس وزوالها هي التي تحدد الوقت[١]، ثم الأصطرلاب[٢]، والربع المجيب[٣]، والربع المقنطر[٤]، ثم الساعة الرملية[٥] – التي تعمل طيلة اليوم – ثم استعملت المكحلة[٦].

ذات يوم أهدى الخليفة العباسي (هارون الرشيد) إلى ملك فرنسة (شارلمان) ساعة دقاقة أثارت دهشة الملك، وعلا الاستغراب وجوه رجال البلاط واعتبرها العلماء أعجوبة الزمان، وعدَّها العامة سحراً وتدخلاً من العفاريت والجان، أما العرب فجاء جوابهم العلمي المنطقي على لسان أحد علمائهم: (الفخر الرازي بن عمر المتوفي سنة ٦٠٦هـ): [بأن سبب الرنة بهذه الساعة ليس سحراً وإنما سببها الآلات التي تسير بنسب هندسية[٧]]. كما وصف هذه الساعة العالم (محمد بن محمد الغزالي المتوفي سنة ٥٠٥هـ) وصفاً دقيقاً ملمحاً بشرح القضاء والقدر في الدين الإسلامي: (بأن حدوث المسبَّبات عن الأسباب) مبيناً على نحو علمي أن صوت رنة الساعة سببه دوران الآلات الموقوتة، فإذا حل الوقت المناسب ترنُّ الساعة مثل القضاء والقدر، وأضاف بلغة أهل الدين: (توجد الأسباب حينئذ تحدث المُسببات وكل ذلك بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص)[٨].

وكلمة فصل وحق من المؤرخين بأنه لولا وصف وتعليقهما هذين العالمين لبقيت أسرار ساعة شارلمان عند الغرب مجهولة، بل لأصبحت لغزاً محيراً من الألغاز التي لا تُحل. ويكفي مدينة دمشق فخراً أنها كانت مركزاً لصناعة الساعات المائية التي اخترعها علماء عرب ومسلمون سكنوا هذه الديار العامرة، وكانت الساعة المائية عندهم تأخذ شكلين أحدهما قابل للنقل ويسمى (صندوق الساعات) كان الملوك المسلمون يهدونه، والنوع الثاني كبير الحجم لا يمكن نقله، بل يحتاج إلى غرفة لا تقل مساحتها عن عشرين متراً مربعاً وارتفاعها لا يقل عن عشرة أمتار.

ولا بد من ذكر ما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية في مجال اختراع الساعات التي بلغ عددها إحدى وعشرين ساعة، اختصت دمشق وحدها باختراع ثماني ساعات مائية، أربع منها أقيمت على أبواب المسجد الأموي.

---

(١) انظر الشكل رقم (١)

(٢) انظر الشكل رقم (٢)

(٣) انظر الشكل رقم (٣)

(٤) انظر الشكل رقم (٤)

(٥) انظر الشكل رقم (٥)

(٦) انظر الشكل رقم (٦)

(٧) مفاتيح الغيب والتفسير الكبير المطبعة الخيرية ط١٣٠٨هـ: ٤٣٣/١

(٨) الأربعين في أصول الدين: ١٣

ساعات المسجد الأموي

شيد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك مسجداً جامعاً في دمشق (٨٦هـ- ٧٠٥م) يضاهي ما بناه أهل الأرض في ذلك الوقت، ويفتخر به أهل دمشق خاصة، وجعل في هندسته أربعة أبواب من الجهات الأربع، وكان الباب القبلي للجامع قبالة دار الخضراء التي اشتراها والده الخليفة عبد الملك بن مروان من ورثه الخليفة الأموي (معاوية بن أبي سفيان) بأربعين ألف دينار، فجعلها الخليفة الوليد قصراً للخلفاء الأمويين وسميت (قصر الخضراء) ثم أصبحت بعد ذلك داراً حكومياً لنواب الخلافة العباسية، ثم صارت مقراً لنواب الخلفاء الفاطميين. وتذكر كتب التاريخ أنه كان لأبواب المسجد الأربعة آثار أعمدة رشيقة في الأرض كانت أروقة لهذه الأبواب ما عدا باب جيرون الذي اختفت أعمدته في أبنية البيوت والمنازل.

ساعات الباب القبلي

يسمى الباب القبلي للمسجد بعدة تسميات[١] ويقع غربي حرم المسجد، وقد ذكره كثير من المؤرخين والرحالة العرب والمسلمين، بينهم الرحالة الجغرافي المقدسي (وباب الساعات في زاوية الشرقية مصرعات سواذج، عليه أروقة يجلس فيه الشروطيون[٢] وأشباههم[٣]).

ويذكر ابن عساكر في تاريخه قولين عن منارة الساعات الغربية[٤]، والمرجح أن تكون هذه الساعات موضوعة أسفل المنارة المذكورة ومرتفعة عن الأرض بمقدار خمسة أمتار، [واليوم المنارة الغربية مؤلفة من درج وباحة غير مسقوفة، ثم قاعة الحنابلة التي كان يجلس فيها (موفق الدين بن قدامة المقدسي)][٥] وهي اليوم على ما أعتقد مكتب مدير الجامع الشيخ العلامة عبد الرزاق الحلبي أمدَّ الله في عمره، فالباحة كانت مسقوفة على أربع طبقات، وكان غربيها وقبليها خاليين من البناء وفي الطبقة العليا أقام العالم الشهير (محمد بن محمد الغزالي). وإذا علمنا أن آلات الساعة تحتاج إلى غرفة كبيرة أدركنا أن قاعة الحنابلة والباحة المكشوفة كانا المكان المثالي لعمل الساعة بكل راحة[٦].

(١) باب الزيارة لـ باب العنبرانيين، باب القواقين، باب الساعات. معجم دمشق قتيبة الشهابي: ٢١.

(٢) الشروطيون جمع شروطي وهو العارف بالشروط أي بالمواد القانونية والفقهية التي تجعل العقد ملزماً، وفي العهد المملوكي سمّوا بالشهود العدول، وكانوا يسجلون هذه العقود في سجلاتهم (ككتاب العدل في أيامنا) وكان قاضي القضاة المسؤول عن كفاءتهم ومعرفتهم بالشروط واستقامة أخلاقهم.

(٣) من أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم لمحمد بن أحمد المقدسي ط وزارة الثقافة سنة ١٩٨٠ اختار النصوص: غازي طليمات.

(٤) ابن عساكر المجلدة الثانية- القسم الأول خطط دمشق: ٤٧

(٥) من مقالة (الساعة المائية الدقاقة) محمد أحمد دهمان- الحوليات الأثرية.

(٦) انظر الشكل (٨).

ويقول ابن عساكر (إنما سُمِّي باب الجامع القبلي باب الساعات لأنه عمل هناك ساعاتٌ يُعلم بها كل ساعة تمضي من النهار، عليها صورة عصافير وحيَّة وغراب، فإذا تمت الساعة خرجت الحية فصاحت العصافير وصاح الغراب وسقطت حصاة في الطست[1]) وكانت هذه الساعة المائية الدقاقة على مقربة من باب قصر الخضراء موجودة في سنة ٣٠٠هـ تقريباً.

أما محمد بن عبد الله بن أحمد بن ربيعة الربعي الدمشقي المتوفى ٣٧٩هـ فهو يروي عن أبيه (أبي محمد عبد الله بن أحمد بن زير قاضي دمشق المتوفى سنة ٣١٢هـ: [أنه على باب جامع دمشق القبلي كان يوجد بنكام الساعات][2] وأقدم نص ذكر فيه الساعات للجاحظ في كتابه الحيوان[3]: [وملوكنا وعلماؤنا يستعملون بالنهار الإصطرلابات وبالليل المنكامات ولهم بالنهار سوى الإصطرلابات خطوط وظلّ يعرفون بعد ما مضى من النهار وما بقي].

والحقيقة التاريخية التي يذكرها الأستاذ محمد أحمد دهمان محقق كتاب علم الساعات والعمل بها لمؤلفه (رضوان بن محمد الساعاتي) أن المسجد الأموي احترق سنة ٤٦١هـ، ومحمد بن عبد الله زير المتوفى سنة ٣٧٩هـ ينقل عن أبيه أن الساعات كانت موجودة على الباب القبلي وهذا ما يؤكده أيضاً المقدسي سنة ٣٧٦هـ بوجود ساعات بالباب القبلي للمسجد المسمى بها.

ساعات باب جيرون

يسمى الباب الشرقي للمسجد بعدة تسميات[4] وعند جنوب شرق المسجد حي النقاشات الذي سكنه العمال الذين حضروا لنقش الأعمدة والحجر لترميم المسجد بعد حريق ٣١١هـ. وتذكر كتب التاريخ أن قصر الخضراء والمسجد الأموي احترقا ٤٦١هـ، وبقي المسجد معطلاً متهدماً نحو خمسة وأربعين عاماً، وبقي القسم الشرقي من القصر سالماً من الحريق، ففتح له باب آخر وشَغَلَتْهُ الحكومة ريثما يُصلّح قسمه الغربي، وانتقلت الحياة السياسة والتجارية إلى شرقي المسجد بالقرب من باب جيرون، فهناك الفوارة والأعمدة المطيفة بها خارج الباب. وانتقل أيضاً الشروطيون ليقوموا بأعمالهم ويمارسوا وظائفهم، وبنيت لهم مصطبة تحت الساعات عرفت بمصطبة الشهود، كما انتقل بعض الأطباء، وأنشئ في شرق المسجد عمارتان كبيرتان سميت كل واحدة بالدهشة (دهشة الرجال، دهشة النساء) وفتح فيها أسواق (الذهبيين، الزجاجين، الكتبيين، اللبادين، النحاسين).

---

(١) ابن عساكر المجلدة الثانية- القسم الأول خطط دمشق

(٢) البنكام كلمة فارسية على وزن الفنجان لفظاً ومعنى ويسميها أهل الأندلس البنجابة

(٣) كتاب الحيوان ج٢: ٢٩٤

(٤) جيرون كلمة غير معروفة بالأصل، باب اللبادين- باب القيمرية- باب المنارة الشرقية معجم دمشق التاريخي: قتيبة الشهابي: ٢١

ولو تتبعنا ما كتب عن هذا الباب تاريخياً وأثريا لوجدنا أنه أقيم خارجه أربع ساعات في أزمنة متلاحقة، فالأولى كانت موجودة سنة ٥٤٨هـ وكان يشرف على عملها وإصلاحها (أبو عبد الله محمد بن نصر بن صغير خالد القيسراني)[١] واحترقت هذه الساعات سنة ٥٥٩هـ والثانية صنعت بعد وفاة العالم القيسراني بعام واحد فقد توفي العالم القيسراني في عام ٥٦١ حيث جاء إلى دمشق السلطان نور الدين الزنكي فوجدها مهدمة العمران، هزيلة الاقتصاد، فأخذ يصلح أمورها، وفتّح بابه لكل المواهب العلمية والثقافية، فكان ممن جاءه المهندس الميكانيكي (محمد بن علي الخراساني)[٢] يعرض علومه وخبرته، فأسند إليه السلطان إدارة ساعات باب جيرون، وقد وصفها الرحالة المغربي ابن جبير[٣] عندما زار دمشق خلال مروره فيها لأداء فريضة الحج سنة ٥٨٠هـ، وقد أعجبته دمشق كثيراً، وعُني بوصفها ووصف الجامع الأموي وصفاً بارعاً، وذكر مساحته ، وقُبَبَهُ وأعمدته، وسواريه، وطلبة العلم فيه لأنه كان مسجداً للصلاة وجامعة للتعليم. ثم وصف هذه الساعات وصفاً جميلاً مفصلاً، وهي بيت القصيد الذي سنتكلم عليه. يقول ابن جبير: [وعن يمين الخارج من باب جيرون في جدار البلاط الذي أمامه غرفة ولها هيئة طاق[٤] كبير مستديرة فيه طيقان صفر فتحت أبواباً صغاراً على عدد ساعات النهار، وقد دبرت تدبيراً هندسياً، فعند انقضاء ساعة من النهار تسقط صنجتان من صفر من فمي بازين مصورين من صفر، قائمين على طاستين من صُفر تحت كل واحد منهما طاستين، إحداهما تحت أول باب من تلك الأبواب، والثانية تحت آخرها والطاستان مثقوبتان، فعند وقوع البندقتين فيهما تعودان داخل الجدار إلى الغرفة، وتبصر البازين يمدّان أعناقهما بالبندقتين إلى الطاستين ويقذفانهما بسرعة بتدبير عجيب تتخيله الأوهام سحراً، وعند وقوع البندقيتين في الطاستين يسمع لهما دوي وينغلق الباب الذي هو لتلك الساعة للحين بلوح من الصفر، لايزال كذلك عند كل انقضاء ساعة من النهار، حتى تنغلق الأبواب كلها وتنقضي الساعات، ثم تعود لحالها الأول، ولها بالليل تدبير آخر محزَّمة في كل دائرة زجاجة من داخل الجدار في الغرفة، مدبر ذلك كله خلف الطيقان المذكورة، وخلف الزجاجة مصباح يدور به الماء على ترتيب مقدار الساعة، فإذا انقضت عمَّ الزجاجة المصباح وفاض على الدائرة أمامها شعاعها، فلاحت للأبصار دائرة محمرة، ثم انتقل ذلك إلى الأخرى حتى تنقضي ساعات الليل وتحمر الدوائر كلها، وقد وكل بها في الغرفة متفقد

(١) تولى إدارة الساعات بدمشق مدة ثم سكن حلب، وكان عارفاً بالهيئة والنجوم والهندسة والحساب، مدح الملوك وعاش سبعين عاماً، مات بدمشق: شذرات الذهب ج٤: ١٥٠

(٢) من شذرات الذهب تذكر.

(٣) ابن جبير رحلة مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦هـ: ٤٢٩

(٤) الطاق وهو القنطرة ويسمى القوس والبانكة

لحالها درُب بشأنها وانتقالها، يعيد فتح الأبواب وصرف الصنج إلى موضعها، وهي التي يسميها الناس[1] المنجانة[2]][3].

أما الساعة الثالثة فهي تلك التي وصفها ابن جبير وأُصيبت بالحريق الذي حصل للجامع الأموي سنة ٦٨١هـ ١٢٧٢م ولكنها جددت بعد ذلك وصادف ذلك زيارة الرحالة ابن بطوطة لمدينة دمشق سنة ٧٢٦ هـ ١٣٢٥م ووصف بدوره الساعات التي كانت على باب جيرون بوصفٍ غير الوصف الذي ذكره الرحالة ابن جبير، مما يؤكد أنها الساعات المحدثة بعد الحريق. فيقول ابن بطوطه: [وعن يمين الخارج من باب جيرون، وهو باب الساعات غرفة لها هيئة طاق كبير فيه طيقان صغار مفتحة لها أبواب على عدد ساعات النهار والأبواب مصبوغ باطنها بالخضرة وظاهرها بالصفرة، فإذا ذهبت ساعة من النهار انقلب الباطن الأخضر ظاهراً والظاهر الأصفر باطناً][4].

وتذكر كتب التاريخ[5] أنه بعد أربعة عشر عاماً من رؤية ووصف هذه الساعات أصيبت مرة ثالثة بالحريق وذلك في سنة ٧٤٠هـ/ ١٣٣٩م فجددت أيضاً بساعات أخرى على باب المسجد ولكنها احترقت أيضاً ٧٩٤هـ/ ١٣٩٣م، وقد ذكرها الصلاح الصفدي[6]: (وأصبح باب الساعات وهو من آيات الساعة، وخلت مصاطب الشهود من السنة والجماعة)، كما وصفها أيضاً جمال الدين بن غانم: [واقعد بيت الساعات إلى قيام الساعة ودخل إلى باب المسجد لكن لغير الطاعة].

وبعد حريق هذه الساعات لم يتجدد على باب المسجد أي منها، وترعزع الأمن، وتدهور الاقتصاد وأقفر العمران، وتردى البنيان، وخلت دمشق من مظاهر الرخاء العمراني والاقتصادي، حتى اجتاحها تيمورلنك بحملته الهمجية واستباح جنوده دمشق سنة ٨٠٣هـ ١٤٠٠م.

وبشهادة العلماء الغربيين وباعتراف العلم الإنساني، يحق للأمة العربية الإسلامية أن تفخر بهؤلاء المخترعين المهندسين أمثال:

١- محمد بن نصر بن صغير بن خالد القيسراني.
٢- محمد علي الخراساني وابنه فخر الدين رضوان بن الساعاتي.
٣- مهذب الدين علي بن هبة الله النقاش.
٤- مهذب الدين أحمد بن الحاجب.
٥- مؤيد الدين أبو الفضل محمد بن عبد الكريم بن عبد الله الحارثي.
٦- رضوان بن محمد الساعاتي.

---

(١) يريد ابن جبير بالناس سكان بلاده (أهل الأندلس).

(٢) المنجانة كما يسميها أهل الأندلس وتعني البنكام

(٣) رحلة ابن جبير من كتاب الجامع الأموي الطنطاوي : ٧٦

(٤) رحلة ابن جبير المسماة (تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار): ٥٣

(٥) شذرات الذهب ١٢٦/٦ تاريخ ابن كثير ٨٩/١٤ أبناء الفخر تحقيق محمد أحمد دهمان ط دمشق ح٢: ٣٥

(٦) أمراء دمشق في الإسلام مطبوعات المجمع ١٩٥٥

هذه حضارة العرب والمسلمين، علوم تفيد البشرية واختراعات تسهم في خدمة الحضارة الإنسانية، وهذا ما يُقرُّه المنصِفون من المؤرخين والعلماء الغربيين أمثال: عالمي الفيزياء الألمانيين (فيدمان – هاوسر) وما كتبه العالم الإنكليزي (دونالد .ر . هيل)[1] في كتابة (العلوم والهندسة في الحضارة العربية الإسلامية) وما تحدثت عنه المستشرقة – (زيغريد هونكيه) في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب) – بكل حيادية وشفافية عن مهارة العرب في اختراع آلات حديثة لم يسبقهم أحد إليها، فقد ضبطوا الساعات في عصر كانت أوربا غارقة في ظلمات من الجهل والتخلف.

واليوم مازال المؤرخون والعلماء العرب بعيدين عن هذا الابتكار الحضاري العريق، وهم أيضاً بعيدون كل البعد عن البحث والدراسة في الحضارة العربية الإسلامية، وما أحوجنا في هذه الأيام إلى خلفٍ ينهج منهاج السلف، فيسخرون العلوم والتقانة (التكنولوجيا) للعلم والحضارة والسلام، وليس كما تشهده حضارة الغرب الزائفة اليوم من مادية جشعة وفسادٍ أخلاقي وتصرف لا حضاري.



مزولة في جامع الحنابلة في صالحية دمشق

الشكل رقم (١)

---

(١) له مؤلفات: التقنية الإسلامية – الميكانيكية العربية – الساعات المائية العربية – تراث الكيمياء العربية – الهندسة المدنية العربية



اسطرلاب : الوجه الاول

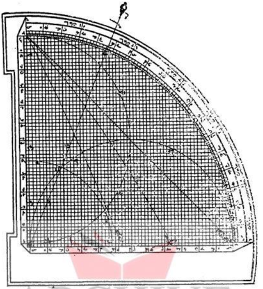
الشكل (٢/٣)

- ١١ -

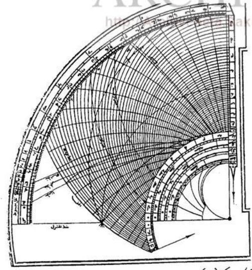


اسطراب : الوجه الاخير
- ١٢ -

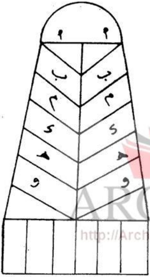
الشكل (٢، ب)



الربع المجيب	الشكل رقم (٣)



الربــع المقنطــر	الشكل رقم (٤)

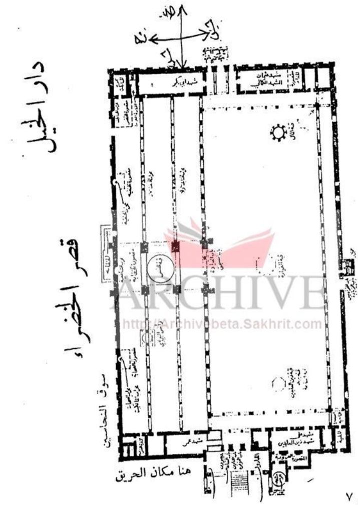




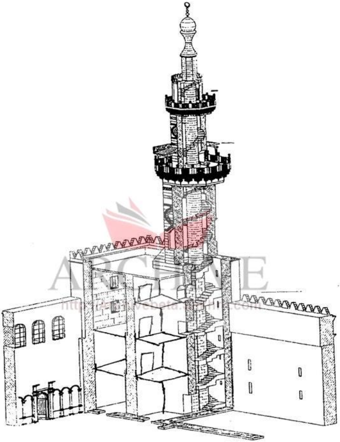
المكحلة واستعملت في صقلية

الساعة الرملية

الشكل رقم (٥)   الشكل رقم (٦)



الشكل رقم ٧



الشكل رقم ٨

رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام معلم مهم من معالم الأدب الجغرافي في العصر العثماني

د. أحمد فوزي الهيب (*)

المقدمة:

أدب الرحلات جزء لا يتجزأ من الأدب الجغرافي الذي يضم أيضًا علم تقويم البلدان وعلم المسالك والممالك وعلم البرود(١) أو مراحل الطرق وعجائب البلاد وغيرها.

وقد غدا الأدب الجغرافي العربي علمًا مستقلًا في القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، وبلغ أوجَهُ في القرون الرابع والخامس والسادس الهجرية، أي العاشر والحادي عشر والثاني عشر الميلادية، ثم صار له مكانة مميزة في الموسوعات الكبرى التي ازدهرت في العصر المملوكي الذي بدأ بُعيد منتصف القرن السابع الهجري، مثل كتاب صبح الأعشى للقلقشندي وغيره، وبعد ذلك دخل في طور التقليد.

(*) عضو هيئة التدريس في جامعة حلب، وعضو جمعية البحوث والدراسات في اتحاد الكتاب العرب.

(١) جمع بريد. قال الزّمخشريّ في الفائق : البريد كلمة فارسيّة، يراد فيها في الأصل البَغْل، وأصلها بُرده دم، أي محذوف الذَّنَب، لأنّ بِغَالَ البَرِيدِ كانت محذوفةَ الأذناب كالعَلاَمَة لها، فأُعْرِبت وخُفِّفت، ثمّ سُمِّيَ الرّسولُ الّذي يَركَبه بَرِيدًا، والمسافةُ الّتي بين السّكّتَين بَريدًا. (تاج العروس ب ر د)

وتأتي أهمية الأدب الجغرافي العربي من أن الجغرافيين العرب هم وحدهم الذين ذللوا الطريق لدراسة المادة الجغرافية الهائلة التي أورثها اليونان للعصور الوسطى، ولما أضافوه من مواد جغرافية جديدة إلى علم الجغرافية الإغريقي، جعلته يتسع اتساعًا هائلًا مقارنة بما كان معروفًا من قبل، ولوصفهم المفصّل لجميع البلاد الممتدة من الأندلس إلى تركستان، وما فيها من مدن وجبال وصحارى وأنهار وبحار وغيرها، وحياتها الاجتماعية والاقتصادية والدينية واللغوية وغيرها[1].

إن ما تقدم جعل الأدب الجغرافي العربي ذا أهمية علمية قصوى، لتنوّعه في فنونه وأنماطه، ولغنى مادته من الناحيتين العلمية والشعبية، ولجمعه بين الواقعية والأسطورية، مما جعله يجمع بين الفائدة والمتعة، ونلتقي فيه بالنماذج الأدبية الفنية الرائعة التي صيغت بالسجع أحيانًا، كما نلتقي فيه المصنفات الموضوعة لجمهرة القرّاء التي يتراوح فيها العرض بين الجفاف والصرامة من جهة، والإمتاع والحيوية من جهة أخرى، وهنا تبدو مقدرة العرب الفائقة وبراعتهم في فن القصص، لذا فهو يقدم لنا مادة غنيّة متعددة الجوانب ليس لها مثيل في أدب أي شعب معاصر للعرب[2]، ومن الممكن أن نضيف إلى ما تقدم أنه صوّر الحياة الشعبية للمجتمع تصويرًا دقيقًا.

ومن البديهي أن تكون كتب الرحلات جزءًا مهمًا من الأدب الجغرافي، وذلك لأهميتها الكبرى في حياة الإنسان الذي خلق على هذه الأرض مزوّدًا بالقدرة على الحركة التي شاركه فيها جميع أصناف الحيوان، ولكنه تفرّد عنها بما أودعه الله – تعالى – فيه من الشوق الشديد، الذي لا نهاية له ولا يعرف التوقف، للمعرفة، لذلك لا غرو إذا احتلت الرحلة حيّزًا مهمًا من حياته وثقافته وحضارته.

وقد عرف الإنسان العربي الرحلة منذ أعماق الجاهلية، لأن حياته البدوية كانت تقوم على الارتحال المستمر طلبًا للماء والكلأ أو للغزو، وكذلك كانت حياته الحضرية في مكة المكرمة تقوم على رحلتي الشتاء والصيف نحو اليمن والشام، وبعد الإسلام ازدادت رحلاته عددًا، وتنوعت غاياتها وتعددت وسائلها واتسع مسرحها وطالت مدتها، واختلط في بعضها الواقع مع الخيال، والحقائق مع الأساطير، وتركت آثارها المتنوعة الثرية على حيواته المختلفة، الأمر الذي أسهم في نشوء فن أدبي ثري متميز، هو أدب الرحلات.

وهو نوع من أنواع الجغرافية الوصفية، وأحد المصادر المهمة التي ساعدت في إلقاء الأضواء على تاريخ الثقافة وتحليل الشخصية الجمعية التي أنتجتها، وقد ارتبطت لدى المسلمين بالدين والعلوم والآداب كارتباطها بعلم الجغرافية. وقد أتى ارتباطها بالدين رحلة

(١) تاريخ الأدب الجغرافي ٢٥ و٢٨.

(٢) المصدر نفسه.

الحج والعمرة، وإن كان الحج معروفًا عند العرب قبل الإسلام، وذلك لأن الإسلام أكّده وعظمه بعدما جعله ركنًا من أركانه الخمسة، كما حضّ أيضًا على شدّ الرحال إلى المساجد المقدسة الثلاثة لدى المسلمين، وجعل ذلك سُنّةً من السنن التي أمر بها النبيُّ — صلى الله عليه وسلم — في قوله: (لا تُشَدُّ الرِّحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى)[١]، كما أن ارتباطها بالعلم آتٍ من القول المأثور (اطلبوا العلم ولو في الصين)[٢].

وقد تنوعت مادة الرحلات موضوعًا وزمانًا ومكانًا، لأن بعض الرحّالة عُنِي بوصف الأقاليم وطبائع سكانها، وبعضهم عُني بوصف العادات والتقاليد، وبعضهم جمع بين الاثنين. وهذا التنوع في مادة الرحلات أبرز طبيعة التنوع الثقافي بين البشر، الذي يمثل الموضوع الأساس في الدراسات الاثنوغرافية المقارنة التي تساعد في فهم مسار الحضارة الإنسانية، لأنها تعنى بالدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد والعادات والقيم والأدوات والفنون والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة أو مجتمع معين في زمن محدد، أو الوصف الدقيق والمترابط لثقافات المجتمعات الإنسانية، أو بتعبير آخر وصف طبائع البلدان وخصال أهلها وأسلوب حياتهم[٣].

كل ما تقدم، فضلًا عن دراستي لـ (طريق الحج الحلبي) لابن جابر الأندلسي التي نشرت منذ عدة سنين في بحث مستقل، وعن اهتمامي القديم بمدينتي حلب الشهباء، أقول كل ما تقدم جذبني إلى مخطوطة (رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام) فقمت بتحقيقها[٤].

وصاحب هذه الرحلة الوحيدي، هو حُجيج بن قاسم الحلبي الشهير بالوحيدي[٥] (ت بعد ٩٩٢ هـ =١٥٨٤م)، طبيب له (كتاب منهج الأطبّاء وشفاء الأحبّاء) في الطب[٦]. وهو ،فضلًا عن كونه طبيبًا، رحّالةٌ ارتحل إلى مكة وغيرها، وأدى فريضة الحج عام ٩٩٢هـ = ١٥٨٤م، ووصف رحلته وصفًا لا يخلو من الأصالة، ولم يكن وصفه لها الهدف الرئيس ولا الوحيد لكتابه، وإنما كان هدفًا ثانويًا، أو ذريعة لهدفه الأساس كما تفيد دراستنا لمخطوطة رحلته، وهو وصف حيوات المسلمين المتنوعة في القرن العاشر الهجري والكلام عن العلوم المعروفة لديهم آنذاك من جهة، وإعطاء فكرة عن معرفته الشخصية الواسعة بجميع فروعها

(١) صحيح البخاري ١ــ ٣٩٨ رقم الحديث ١١٣٢.

(٢) حديث ضعيف، وقيل موضوع. اللؤلؤ المرصوع للطرابلسي ١ــ٤٠.

(٣) أدب الرحلات ٤٣و٤٤.

(٤) ستصدر قريبًا.

(٥) في معجم المؤلفين وكشف الظنون: الوحيد. وفي تاريخ آداب اللغة العربية ٣ــ٣٣٩ الواحدي.

(٦) كشف الظنون ١٨٨١ وتاريخ زيدان٣/٣٣٩ومعجم المؤلفين ٣/١٩٠.

من جهة أخرى، الأمر الذي جعل كتابه، من هذه الناحية، يُذكِّر، إلى حدٍّ ما، بكتاب مفتاح العلوم للسكاكي الذي جمع فيه جميع علوم عصره عامة.

ذكر الوحيدي في مقدمة كتابه أنه عزم على أداء فريضة الحج في عام ٩٩٢هـ على الرغم من أنه قد حج قبل ذلك[1]، ثم قال: ((ومن عادتي أنّي كلّما سافرت سفرة أن أصنع رحلة أذكر فيها المنازل، وما يقع في كل منزلة من النوادر عمّن للأدب يُنازل، بل أذكر ما يقع من العَوام، ولو كان من مُهمل الكلام، وأضيف إلى ذلك أشعارًا رائقة، وحكايات فائقة، ونكتًا لسماعها الأسماع شائقة، والأرواح وامقة، تشتمل على ألفاظ أرقّ من النسيم، وأحلى من التسنيم[2]،وتكون تذكرة لي في حياتي، وبعد مماتي))[3]. وبهذا يكون قد وضّح منهجه لقارئه في أول كتابه هذا حتى لا يستغرب منه من سيراه فيما بعد من استطرادات كثيرة طويلة.

وبعد ذلك بدأ في وصف إعداده لرحلته هذه وما تتطلب منه من أمور وأشياء، فقال: ((فسرتُ إلى تحت قلعة حلب[4]، لسوق الجمال لأجد من يُبلِّغني الأرب، فرأيت رجلاً قد أُرضِع ثديَ الشُؤم، وغُذّي بغذاء اللؤم، ونشأ ببيت المكر والفجور، وتقمّص وتسرْوَل بشهادة الزُّور، وتعمَّم بالأيمان الكاذبة، وإذا استحلِف حلَفَ بالتوراة والإنجيل والقرآن والزَّبور، يُسمّى بالحاج علي الحمراوي، يصنع أقتاب[5] الجمال، فبادرني بالتحية والبشاشة، وعاملني بالمخادعة ولِين الكلام، ولدغني بعقارب شرِّه، فأوْرَثَ جسمي الكِلام[6]

لايغرّنّك لين من فتى ... إنّ للحيّات لينًا يُعتزَل[7]

وقال لي: لا أدخل في مُشكِل[8] أحدٍ في هذا العام، ولو خطَّ وعام، ما عدا مشكلك أترجّى بذلك الثواب، من الجواد الوهّاب، فاستحسن قولَه بالي، وتحرّك نحوَهُ طائرُ بِلْبَالي[9]، فأدخل رأسي في الدنّ، فصرت كمن لا يسمع قوله صلى الله عليه وسلم: إنّ من الحزم لسوء الظن[10].

(١) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و ٥.

(٢) اسم عين ماء في الجنة. قال تعالى: (ومِزاجُهُ مِنْ تَسْنيم)(سورة المطففين٢٧).

(٣) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و ٥.

(٤) اسم مكان يقع بجوار قلعة حلب الشهيرة، ولما يزل محتفظًا باسمه.

(٥) ج قتب، وهو رحل الجمل. (موسوعة حلب المقارنة ٦ـ ١٥٤).

(٦) الجراح.

(٧) ديوان ابن الوردي ٤١١.

(٨) أمر صعب. (موسوعة حلب المقارنة ٧ـ ١٢٢).

(٩) البلبال: الحزن.

(١٠) مداراة الناس ١ـ ٩٩. لابن أبي الدنيا. تح محمد خير الدين رمضان يوسف.دار ابن حزم – بيروت. ١٩٩٨.

وقد كانَ حُسْنُ الظّنِّ بعضَ مذاهبي فأدَّبَني هذا الزّمانُ وأهلُهُ[١]

وأوقعني[٢] مع رجل يقال له ابن قتاتة[٣]، لم يملك ولا الحُتاتة[٤]، وقال لي: هذا تاجر خبير بهذا الطريق، ولكَم حجّج من فريق، فانغريت[٥] بمعاني بيان كلامه، وانخدعت ببلاغة فصاحة نظامه، ودفعت إليه كِراء جملين مائة دينار، فإذا هو إزليط[٦] لا يملك الدرهم الفرد ولا الدينار، قد أخذ فيه الحاجُ علي الأقتابي المذكور، الشقي المنكور المغرور، خمسة دنانير، لكون أنّهُ أوقعَني في شبكته، والحُرُّ إذا وقع لا يتلعبط[٧]، فضربتُ الأخماس في الأسداس، وتلوت قوله تعالى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾[٨]، وعاتبت نفسي حيث لم أتفاءل[٩] بكنيته بابن قتاتة، ولم أتطيَّر بما وجدته من حاله في الرثاثة، ثم إنـي فاتحته وقبضت منه المائة سلطاني[١٠]، وكان ذلك بهمة مولانا شيخ الإسلام، ملك العلماء الأعلام، مُفتي الأنام، مولانا وأولانا علاء الدين العلائي.. الطَرابُلسي[١١]، مفتي حلب ــ زيدَ فضلُهُ مَدَّ الليالي والأيام ــ فبيَّعَهُ الجِمال، وصيَّرَ حالَهُ في أقبح حال، يدعو بالويل والثبور[١٢]،وتعوَّقَ[١٣] عن الحاجّ وأصبح في لُجَجِ بحار الشرور، ثم إن سيدي الشيخ أحمد الكواكبي[١٤] مَنْ للضدِّ أَخْمَد، وللعِدا أكْمَد، شار[١٥] عليَّ أن أكْتَرِيَ لي مع الحاج علي المشهدي[١٦] وقريبه ابن الشريفة[١٧]،

(١) البيت للببغاء. محاضرات الأدباء ١ــ ٢٩٠.

(٢) أي علي الحمراوي.

(٣) القتّات: الذي يستمع لكلام الناس من حيث لا يعلمون ثم ينمّه بينهم .

(٤) القشرة أو الشيء الحقير، ويقال: ما في يدي منه حُتاتة. (تاج العروس مادة ح ت ت) .

(٥) اغتررتُ أي خُدِعت.

(٦) مفلس، والزلط في عامية حلب: العري(موسوعة حلب المقارنة ٤ــ ٢٥١).

(٧) أي يصبر ولا يتحرك من الألم باضطراب كما تفعل السمكة بعد صيدها، ولما تزل تُستخدم في لهجة أهل حلب. (موسوعة حلب المقارنة ٦ــ ٤٩٠).

(٨) سورة الناس ١.

(٩) أتطيّر، وهو من الأضداد. تاج العروس ف أ ل.

(١٠) أي المائة دينار التي كان قد أعطاها له من قبل.

(١١) لم أعثر عليه.

(١٢) الهلاك.

(١٣) تأخر في عامية حلب.(موسوعة حلب المقارنة ٥ــ ٤٦٥).

(١٤) هو الشيخ أحمد بن محمد بن أحمد أحد أعيان علماء حلب وكبرائهاــ ولد سنة ٩٥٥ وتوفي سنة ١٠٢٣هــ، ودفن في مقابر الصالحين بحلب. (إعلام النبلاء ٦ــ ١٨٧).

(١٥) أي أشار، وفي الأصل: ثار .

(١٦) لم أجده.

(١٧) لم أجده.

الأخلاق الرضيّة المنيفة، فقَبِلْتُ ذلك منه، وقبّلْتُ يدَيْهِ، واعتمدت على الله ثمّ عليه، ومن الاتفاق الغريب، والسرّ العجيب، أنْ فرّحني الله – تعالى – مع الشابّين التقيّين النقيّين، سيّدي الحاج منصور وقريبه الحاج محيي الدين، مَنْ هما ببني غازي مشهورَيْن، فرأيت من لطفهما وإعانتهما لي ما لم تسمع به أذنٌ، ولم تَنْظُرْهُ عَيْن، فكانا أعزَّ عندي من النقد العَيْن[١]، فأنسَياني الخالَ والعَمَّ، وأزالا عني كل هَمّ، وكان بصحبتهما عكّامان[٢]،أحدهما يسمّى بالحاج عمر بن عثمان، ورفيقه الحاج معتوق بن محمد، يُشهر بابن المُنجِّمة، كلاهما من محلّة الكلّاسة[٣]، فعاملاني تبعًا لمخدوميهما بأجمل كِياسة، وأحسن سياسة، وكان بصحبتي عكّام، مؤذٍ همّازٌ نمّام، سارق هجّام، يُبيح السّرقة ويفتي بحِلِ فتح الزاملة[٤]، ولو أُعطِي منها ما يكفي منها سنة كاملة، له أيادٍ في سرقة البقسماط[٥]، أمضى من السيف وأسرعُ من انقضاض البازي وأخطفُ من الدَّبْرَكِيِّ[٦] من القطاط، يُسمّى بالشيخ محمد ....[٧] أعمش أزغب أشقر، من مَرَدَة باب الأحمر[٨].))[٩]

ومن البديهي، أن يخصّ الوحيدي – وهو المولع بالاستطرادات – مدينته حلب بذكر مسهب، يبيّن فضلها، وفضل ما فيها، وما قاله عنها المؤرخون والشعراء وغير ذلك. وقد بدأ هذا بقوله: ((فصل في ذكر حلب، وما قاله المؤرخون))، ثم أورد ما يلي: قال شيخ مشايخ الإسلام الشيخ محمد بن الشحنة[١٠] في تاريخه المُسمَّى بنزهة النواظر في روض ((إذا اعتبرنا الحال في حلب وجدناها من الأرض المقدسة بمنزلةٍ، كالواسطة من العقد،

(١) النقد المضروب أو الحاضر نقيض الدين. (المصباح المنير ع ي ن).

(٢) عكم المتاع: شده بعد جمعه بقماش ونحوه، أي حمالان.(موسوعة حلب المقارنة ٥ـ ٤٢٤).

(٣) أحد أحياء حلب القديمة التي لمّا تزل عامرة.

(٤) المتاع الملفوف المصان، والبعير لأنه يحمل متاع المسافر. (المصباح المنير ز م ل).

(٥) اسم للخبز المجفّف أو المضاعف خبزه. (المعجم الوسيط مادة ب ق س وموسوعة حلب المقارنة ٢ـ١٥٠).

(٦) نوع من القطط، يُنسب إلى مدينة دَبْرَكي(ويقال: دوركي)، وهي مدينة تقع شمال غرب حلب على مسيرة اثني عشر يومًا. (صبح الأعشى ١٣٢/٤).

(٧) أحجمنا عن ذكره لوجود من يحمل نسبته الآن في حلب.

(٨) اسم لحيّ لمّا يزل معروفًا في حلب قريب من قلعتها. (موسوعة حلب المقارنة ٢ـ ١٦).

(٩) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و ٥ و٦. ولقد أطلنا المادة المقتبسة لعدم صدور الكتاب مطبوعًا حتى الآن، ولعدم إمكان رجوع القارئ إليه مباشرة حتى نحيل إليه مباشرة.

(١٠) محمد بن محمد بن محمد أبو الفضل الحلبي الحنفي، ولد في حلب عام ٨٠٤هـ، وأجازه كثير من كبار علماء عصره في حلب ودمشق ومصر وغيرها، وتولى التدريس والقضاء وكتابة السر وعظمت رئاسته وامتُحن، ثم توفي في القاهرة عام٨٩٠هـ، وله تصانيف كثيرة. (إعلام النبلاء ٢٩٨/٥ـ٣١٢).

(١١) طبع هذا الكتاب خطأً تحت اسم (الدر المنتخب في تاريخ حلب). وثمة اختلافات بين ما ورد في رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة وما ورد في الكتاب الآنف الذكر.

والقلب من الصدر، والعين من الإنسان، وهي من مَهاجر الخليل صلوات الله عليه، ولقد كان مقيمًا بها مدة طويلة، حتى قيل إنما سُمِّيت حلب بفعله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لأنه قبل أن تُبنى كان يقيم بتل بها، يسمّى التلّ الأبيض الذي صار قلعة الآن، كان يحلبُ غنمَهُ للفقـراء والمنقطعين الذين يتبعونه، فإذا حلَبَ نادى الفقراءُ والمنقطعون: ألا إن إبراهيم قد حلب. فمن ثَمَّةَ سُمِّيت بهذا الاسم.

وحلب من الأرض المقدسة، فقد رُوِي عن معاذ بن جبل ــ رضي الله تعالى عنه ــ: (أن الأرض المقدسة من العريش إلى الفرات)[1]. [ورُوِي عنه][2] ــ صلى الله عليه وسلم ــ أنه قال: (إن الله تعالى بارك ما بين العريش والفرات)[3].

[وروى][4] جرير البَجَلي[5] ــ رضي الله عنه ــ عن النبيِّ ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال: (إن الله – تعالى ــ أوحى إليَّ أيَّ هذه الثلاثة تركب فهي دار هجرتك: المدينة أو البَحرَين أو قِنِّسْرين)[6] أخرجه الترمذي[7]. وقنّسرين تطلق على حلب))[8].

ثم نقل الوحيدي ما أورده ابن شدّاد في تاريخه[9]، عن ابن الخشاب، فقال: ((إنه وجد على القنطرة بباب أنطاكية كتابة، فنقلت، فإذا هي، بقلم اليوناني، بُنيت هذه المدينة [والطالع][10]العقرب، والمشتري فيه، وعطارد يليه، والحمد لله، فإن العقرب برج مائي بارد رطب، والمشتري السعد الأكبر، و.... ولهذا ترى الحذاقة والشهامة والنجدة والفطنة عند أهل حلب. بناها صاحب الموصل، وهو بلوكوس، ومدة سلطنته خمس وأربعون سنة، وأول ملكه في سنة ثلاثة آلاف وتسع وثمانين سنة لآدم صلى الله عليه وسلم[11]. و.....وأما بناء قلعتها فمن أعجب البناء.... واختصت حلب بأشياء لم توجد في غيرها، خفة الماء وطيبة الهواء

---

(١) تاريخ دمشق تح علي شيري.١ــ١٥٠.

(٢) بياض في الأصل، وما بين معقوفين إضافة منا.

(٣) كنز العمال١٢ــ ٣٠٣.

(٤) بياض في الأصل، وما بين معقوفين إضافة منا.

(٥) هو جرير بن عبد الله. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ١٠/ ٢٩٢.

(٦) بكسر القاف وفتح النون مع تشديده (قِنّسرين)، وقد كسر قوم النون (قِنِّسرين). وهي الآن تسمى قرية العيس، وتقع جنوب حلب وقريبة منها. (معجم البلدان ٤ــ٤٠٣).

(٧) سنن الترمذي ٥ــ ٧٢١.

(٨) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و٧بــ٨أ.

(٩) أي الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة ١/١ــ٤٣.

(١٠) زيادة من الأعلاق الخطيرة ١/١ــ٤٣.

(١١) الأعلاق الخطيرة ١/١ــ٤٣ مع بعض الاختلاف.

وحسن البناء والأبناء، ويكفي في ذلك قول شاعر دمشق سعد الدين[١]رحمه الله تعالى حيث قال[٢]:

حلـبٌ تفـوقُ بمائِهـا وهوائِهـا ... وبنائِهـا والزُّهْـرِ مـنْ أبنائِهـا

بلـدٌ يظـلُّ بهـا الغريـبُ كأنَّـهُ ... فـي أهلِـهِ فاسـمعْ جميـلَ ثنائِهـا

واختصَّت حلب بأشياء لم توجد في غيرها من البلاد. منها: الوَرْدُ النصيبي، إذ لا يوجد مثله في جميع البلاد، وتنبت بأرضِها زهرة تُسمى القَرَنْفُل، يُستقطر ماؤها فينفع لوجع القلب وخفقانه، ومنها أنها اختصّت بالفُستُق الأخضر، يُباع على الحمير في الشلفانات[٣]، ويوجد منه القليل بحماة ودمشق، ولهم التين المأموني لم يوجد بحلاوته في سائر البلاد، ولهم الرمان البابي[٤] والمليسي، ولهم الخوخ القيصري والزبش[٥] العباسي، له حلاوة عظيمة، والِـزبش، بزاءٍ ثم باء موحدة ثم شين معجمة، وهو البطيخ الأخضر المسمّى عند الأطباء بالرَّقّي، ولهم البطيخ الأصفر السَّمَرْقَنْدي،..... واختصت بالصابون الذي يُجلَب إلى الروم وغيرها، ويُباع في اليوم الواحد ما لا يُباع في غيرها من البلاد في أشهر. ومن خصائصها أنها إذا دخل إليها ألفُ حمل من الحرير لم يَبِت منه شيء، وكذلك العفص[٦] والشـبُّ والفِـراء المُصَـمْوَر[٧] والوشق[٨].

ومن الخصائص التي اختصت بها حلب أن أهلها عند اقتراب الساعة يكونون خير أهـل الأرض، لما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا تقـوم الساعة حتى تنزلَ الروم بالأعماق[٩] أو بدابق[١]، فيخرجَ إليهم جيش من المدينة مـن خيـار

(١) سعد الدين محمد بن محيي الدين بن العربي المتصوف الأشهر، توفي بدمشق سنة ست وخمسين وستمائة. (الأعلاق الخطيرة ١/١ـ٣٦٤ .

(٢) الأعلاق الخطيرة ١/١ـ٣٦٥ .

(٣) ج شليف، كلمة عامية لما تزل مستخدمة في حلب، تعني الخرج، وهو وعاء من قنب أو جلد ذو عدلين يوضع على ظهـر الدابة لوضع ما يراد بيعه أو حمله فيه. (موسوعة حلب ٥ـ٨٨).

(٤) نسبة إلى مدينة الباب التي تقع شمال مدينة حلب، وتبعد عنها مسافة خمسين كيلو متر تقريبًا.

(٥) تنظر موسوعة حلب ٣ـ ٣٢.

(٦) شجرة البلوط وثمرها، وهو دواء قابض مجفف.

(٧) أي فراء السَّمُّور، وهو حيوان ببلاد الروس يشبه النمس، منه أسود لامع والجمع سَمَامير.

(٨) من الثدييات، وهو بين القط والنمر، رأسه كبير، وعلى طرفي كل من أذنيه خصلة من الشعر، وذيله قصير، يقطن الغابات، كما يوجد في الصحارى والمناطق الزراعية. وينظر كتاب نزهة النواظر في روض المناظر(المسمّى خطأ بالدر المنتخب في تاريخ حلب) ٢٥١ـ٢٥٤.

(٩) جاء بلفظ الجمع، والمراد به العمق، وهي كورة قرب دابق بين حلب وانطاكية. (معجم البلدان ١ـ٢٢٢).

أهل الأرض يومئذ)[٢]. الحديث. ووجه الاستدلال بالحديث أنه صلى الله عليه وسلم قال: (فيخرج لهم جيش من المدينة من خيار أهل الأرض)، فذكره بحرف الفاء المقتضية للنصب، والمدينة المذكورة التي يخرج منها الجيش هي حلب، لأنها أقرب المدن إلى دابق، وليس في تلك الحالة ما يُطلق عليه اسم المدينة على الإطلاق غير حلب. كما في قوله تعالى:﴿وَجَاء مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾[٣]. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ[٤]﴾، حيث انصرف الإطلاق إلى المدينة التي يفهم إرادتها عند الإطلاق فتأمل ذلك.[٥]

كما انتقل الوحيدي أيضاً إلى استطراد آخر من استطراداته الكثيرة، تضمن ما ينبغي للمسافر أن يفعله قبل سفره من سنن وآداب وأعمال واستعدادات وترتيبات ورفقة وأدعية ووصية وتوقيت وما إلى ذلك، وقدّم له بكلمة (فصل)، وبعد انتهاء استطراده هذا عاد إلى وصف رحلته، فقدّم لذلك بهذه العبارة (رَجْعٌ إلى ما كنّا بصدده من ذكر الرحلة والاجتماع بكل فاضل ورَحْلِه)، وقد التزمها دائمًا بعد كل استطراد، قال:

((إني أنشأت السفر يوم الاثنين من شهر شوال سنة ٩٩٢[٦]، وطلع لتوديعي جمع غفير، كلٌ منهم قد حمّلني السلام على البشير النذير[٧]، ومن جملتهم الأخ في الله الشيخ محمد بن عجم وشقيقه الشيخ عبد القادر[٨] وفقراء الطائفة السعدية[٩] ــ جزاهم الله عنا جزيل الكرم ــ ومولانا الشيخ محمد بن راضي والشيخ محمد الخراساني[١٠]، وكانا متأخرَين عن الناس، وما أدري ما السبب.. وجميع أهل السوق عدا سيدي عمر الشمّاع وشقيقه الشقيق وجارنا شمسي وصلاح وابن أخته الشاب الرشيق، والحاج فرحات صاحب الصوت والصيط[١١]، مَن الثناءُ عنه مديد وبسيط، وكذلك الحاج محمد العنبري[١٢] ليس إلا، وإنما ذكرناهم لفصل من قطَعَنا،

(١) دابق بكسر الباء، وقد رُوي بفتحها، وآخره قاف: قرية قرب حلب من أعمال عزاز، بينها وبين حلب أربعة فراسخ، عندها مرج معشب نزه. (معجم البلدان ٢ــ٤١٦).

(٢) المستدرك على الصحيحين ٤ــ٥٢٩ رقم ٨٤٨٦.

(٣) سورة يس ٢٠.

(٤) سورة الكهف ٨٢.

(٥) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و ١٨أــ١٩أ نقلًا عن كتاب نزهة النواظر ١٦ــ١٧.

(٦) هجرية وتعادل ١٥٨٤ميلادية.

(٧) أي على الرسول (ص).

(٨) لم أعثر عليهما.

(٩) إحدى الفرق الصوفية الشهيرة.

(١٠) لم أعثر عليهما.

(١١) عامية تعني السمعة والشهرة (موسوعة حلب ٥ــ ١٩١).

(١٢) لم أعثر عليهم.

ولا حول ولا قوة إلا، وممن لم يجابرنا مولانا الشيخ أبو الجـود بـن شـيخنا البترونـي[١] وأتباعه، وكذلك ابن شيخنا الكواكبي الشيخ أحمد[٢] صاحب الرأي الأحمد، مَن للضدِّ أخمـد، وللحُسّاد أكمد.

فارقْـــتُ أهـــلَ مَـــودَّتي ولقيـــتُ أصـــحابَ الملـــقْ
كالشَّـــمعِ فـــارَقَ شَـــهدَهُ وبُلِـــيْ بقُطْـــنٍ فاحتـــرقْ

ثم سِرنا إلى أن وصلنا إلى زيتان[٣]، فنزلنا على حافة النهر، وسائلُ الدمعِ قد شابةَ النهر، فتذكرتُ بلدتي حلب وهواءها الرائق وماءها العذب الزلال الفائق، فاشتدَّ بي الأرق، ولازمني ملازمةَ الغريم القلق.

بـلادٌ بهـا نِيطـتْ علـيَّ تمـائمي وأوّلُ أرضٍ مـسَّ جلـدي ترابُهـا[٤]

وبعد ذلك تحدث عن وصوله إلى حماة فحمص فدمشق ثم إلى المدينـة المنـورة فمكـة المكرمة، وبعد أن أنهى حجّه قفل راجعًا، وتحدث أيضًا عن عودته مستغلاً كلَّ مناسبة مفتعلة أو غير مفتعلة ليستطرد إلى موضوعات كثيرة متنوعة كما فعل في وصف ذهابه.

وهكذا روى الوحيدي تفاصيل حجته باقتضاب شديد كأنها ترد عرضًا، ماعدا حديثيه عن دمشق وزيارة الرسول (ﷺ)، فقد أسهب فيهما بعض الإسهاب. هذا مع أنه كان يـدخل فـي استطرادات طويلة، جمع فيها وفي غيرها النثر المسجوع مع الشـعر، متـذرعًا بمختلـف الأسباب الواهية، فأحيانًا يلقي عليه أحد زملائه في السفر أسئلة فيجيب عنها إجابات مسهبة، وتارة يعكس الآية فنراه هو الذي يسأل صديقه سؤال العارف فيلقي عليه الأسئلة ثم يتولى هو نفسه الإجابة عليها بعدما يدعي أن صديقه قد عجز عن الإجابـة عنهـا، وأحيانـاً أخـرى يستعرض أحد معارفه العابرين معرفته العميقة بمسائل في ميدان الفقه والنحو، أو يستفسـر لدى مؤلفنا عن بعض المسائل المغلقة، ومن النادر ألا تحفزه مناسبة ما إلى الاستطراد، وإن كانت قليلة الأهمية، فهو مثلًا ينتهز فرصة ارتدائه لملابس الإحرام، فيتحدث بتفصـيل وافٍ عن مشاعر الحجِ مما يحول كتابه إلى كتاب متخصص في الفقه، ثم يرجع مرة أخرى إلـى سرد رحلته ملتجئًا في العادة إلى عبارته المألوفة لديه هي (رجعنا إلى ما كنا في صدده مـن ذكر الرحلة والاجتماع بكل فاضل ورَحْلِه). وهذه الجملة لا يطرأ عليها تغيير كبير، ولكنه ما

(١) أبو الجود بن عبد الرحمن بن محمد البتروني الحلبي الحنفي مفتي حلب وعالمهـا ومحققهـا، ت ١٠٣٩هــــ (إعـلام النبلاء٦ــ٢١٥)

(٢) أحمد بن محمد بن أحمد، أحد أعيان حلب وكبرائها، ت ١٠٢٣هـ(إعلام النبلاء٦ــ١٨٧).

(٣) قرية جنوب حلب لما تزل عامرة.

(٤) رِقَاعُ بنُ قَيْسٍ الأَسَدِيّ. (تاج العروس ن و ط).

(٥) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و ٧.

يكاد يرجع إلى موضوعه الرئيس، أي سرد الرحلة، حتى نراه بعد أسطر قليلة يدخل في استطراد جديد على هيئة (فصل) أو (مطلب). ولقد أسرف في استطراداته هذه إسرافًا شديدًا من حيث الكم والنوع على حدٍّ سواء، ولكنها، وإن أبعدت الكتاب عن الميدان الجغرافي، أفادت في رسم صورة واضحة للحياة الاجتماعية والدينية والعلمية والأدبية وغيرها في القرن العاشر الهجري قلّما توجد في غيره من الكتب.

ففي علوم الدين وما تضمنته من عقيدة وسيرة وحديث وفقه وتصوف تحدث عن تاريخ الأنبياء والمهدي والدجّال ونزول عيسى ــ عليه السلام ــ والساعة والإحرام وطهارة الماء، وعن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وميزاته، وعن علم الحديث، كما تحدث عن الاستنجاء وكيفيته، والوضوء وفرائضه ونواقضه، والسواك والغسل وموجباته وفرائضه وسننه، وكيفية غسل الميت والصلاة وصلاة المسافر، والجمع بين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء، والمسح على الخفين والتيمم، كما تحدث عن علم التصوف وكيفية تلقين الذكر والسماع وكرامات الأولياء وحكاياتهم، وعن سمات الحب الصوفي وأحوال العارفين.

وفي الأدب تحدث عن فنونه، وعن علم البديع والتشبيه والاستعارة. كما تحدث عن النحو والألغاز النحوية.

ثم تحدث عن علوم الرياضيات وقوانينها، وعن المنطق، ثم عن علم الطب وشرفه وعلاقته بعلم الفقه، وعن علم الموسيقا وحاجة الطبيب إليها في علاج المرضى.

كما تكلم أيضًا عن الرياح وأنواعها وما قيل فيها من شعر، وعن الهيولى والصورة والعرَض والمادة والجوهر، وعن علم الخوافي والتكسير[1] الذي هو السرُّ الوافي وطريقة التكسير وعن الأقاليم السبعة وعلم الأوفاق[2]، وكذلك تحدث عن المرأة وما يستحسن منها، وعن الحمّام وطقوسها وما يستحب فيها وما يُكره. ولقد صاغ ذلك كله بأسلوب مُسجَّع عموماً جمع فيه بين النثر وما يناسبه من أبيات الشعر كعادة أبناء عصره.

وهكذا أدخل الوحيدي في رحلته هذه سمة جديدة في نمط الرحلة، وذلك بمحاولته المزج بينه وبين عرض عام لفروع العلوم المختلفة، وإن تمّ ذلك لديه بصورة بدائية. ولا نستطيع

---

(١) ج خافية. ولها أنواع، منها: أن تضع حروف الاسم أو الأسماء منفصلة في السطر الأول ثم تأخذ آخر حرف من السطر الأول وتضعه أول السطر الثاني ثم تأخذ ثاني السطر الأول وثالثه إلى الحرف الآخر وتفعل ذلك في بقية الحروف إلى أن يخرج الزمام وهو أن يُقرأ السطر الأسفل كالأعلى. والتكسير: هو ردُّ حروف صورة الاسم إلى صورة أخرى ونقل معناه إلى معنى آخر وتحويل لغته إلى لغة مثلها أو لغة غيرها. وأصحابهما يدعون أنهم يحاولون معرفة المستقبل أو الغيب. (يُنظر رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة ٨٥ــ٨٦).

(٢) ج وفق، وهو وضع أعداد في جداول مربعات إذا جمعت أعداد كل سطر منها على الطول أو العرض أو القطر كانت متساوية، وسُمِّي وفقًا لموافقة أعداد كل ضلع من أضلاع الضلع الآخر، والغاية منه كالغاية من علم الخوافي والتكسير. (يُنظر رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و٧٥).

في هذا البحث أن نتحدث بالتفصيل عن جميع حيوات العصر التي تناولها حُجيج في رحلته هذه، لذلك سنكتفي بالحديث عن بعض سمات الحياة الاجتماعية وما كانت تحتويه من وسائل ثقافية تعليمية شعبية ترفيهية شهدنا بقايا لها في منتصف القرن الميلادي الماضي.

ومن ذلك وصف حمّام. ومما قال فيه:

((فذهبت فأتاني صانع من الزبانية الغلاظ الشداد، أو بقية من قوم عاد، أسود كالح، فكأنه أسودُ سالخٌ[1]، فنظرت إليه شزرًا، واستعذت بالله من اسوداده، فإن الاستعاذة منه من العفارتة أحرى، وقلت له: يا هذا شرطُ الصانع، أن يكون ذا رقة ولطف مصانع، خفيف الأكتاف، ثقيل الأرداف، بوجه أقمر، وطرف أحور، وريق كالسكر، وعنق كالمرمر، ولم أرَ فيك شيئًا من هذه الصفات ... فمدَّ يده إليّ فكاد أن يخدش جلدي، فقلت: لا جَلَد، فتحوّطتُ بالمعوّذتين، و﴿قل هو الله أحد﴾[2].

وقـيِّمٍ كلَّمـتْ جسـمي أناملُـهُ ... منْ غيرِ ألسـنةٍ تكليمَ خُرصـانِ[3]

إن أمسك اليد مني كاد يخلعها ... أو سـرّح الشـعر أنكـاني وأبكـاني

فليس يُمسك إمساكًا بمعرفةٍ ... ولا يُسـرِّح تسـريحًا بإحسـانِ[4]

ثم إنني قلت له: يا هذا هلّا كنت كما قال الشاعر الخبير في وصف من هو بالمحاسن جدير[5]؟

وقـيِّمٍ قـيّمٌ فـي حُسْـنِ صـنعتِهِ ... حازَ الجمالَ على لُطفٍ مـنَ التـرفِ

لو يخدمُ البدرَ ألقى البدرُ منْ كَلَفٍ ... لكنّهُ لمْ يُزِلْ ما بي مـن الكلَـفِ))[6]

ثم أورد بعد ذلك عددًا كبيرًا من أبيات الشعر التي قيلت في الحمّام، وأتبعها بعضًا من آداب دخوله وفوائده، ومنها:

((لا ينبغي للإنسان أن يطيل المكث فيه)).

و((خُـذْ مـنَ الحمّـامِ واخـرُجْ ... قبـلَ أنْ يأخـذَ منكـا

حـدِّثـنْ عنـهُ وإلّـا ... حـدّثَ الحمّـامُ عنكـا))

(١) الثعبان بعدما يسلخ حراشفه.

(٢) أي بسور الفلق والناس والإخلاص، وهي أواخر سور القرآن الكريم.

(٣) رماح.

(٤) الأبيات لابن أبي الإصبع العدواني، زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد المصري الشاعر الأديب البلاغي ت٦٥٤(فوات الوفيات٢ــ٣٦٥ مع بعض الاختلاف).

(٥) الشاعر هو بدر الدين بن الصاحب. والبيتان في خزانة الأدب لابن حجة الحموي ٣ــ٤٣٨).

(٦) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة ٢٤.

و((ولا ينبغي لمن خرج من الحمام أن يبادر إلى شرب الماء البارد بل يصبر ساعة))[١]

ومن استطراداته أيضًا أنه نبَّهَ إلى فوائد النظر إلى الصور الجميلة، فقال: ((أجمع الحكماء والأطباء والألبّاء على أن النظر إلى الصور الجميلة يُفرح النفس وينشّطها، ويُزيل عنها الأفكار الرديئة السوداوية، ويقوّي القلب قوة لا مزيد عليها، ثم قالوا: فإن تعذّر النظر إلى الصور الجميلة فليكن النظر إلى صورة جميلة منقوشة في الكتب أو الجدرانات. وإن الصور الجميلة إذا جُمِع إلى صورتها حسن الأصباغ الملونة من الأصفر والأحمر والأخضر والأبيض مع ضبط نسبة المقادير في أشكالها، فإنها تنقي الأخلاط السوداوية، وتزيل الهموم الحاصلة للإنسان....))[٢]

ومما أورده الوحيدي في رحلته أيضًا بعض المسائل أو الألغاز أو الألعاب الذهنية التي كان يتسلى بها أهل عصره تسلية ذات فائدة، ثم عاصرنا نحن بعضًا منها في منتصف القرن الميلادي الماضي، ومنها:

ـ ((إذا وضع إنسان في إحدى يديه دنانير وفي الأخرى دراهم وقال لك: بيّن لي الدنانير في أي يد، والدراهم في أي يد فَمُرْهُ أن يجمع العددين، ويخبرك بالمجموع، وأضعف المجموع واحفظه، ثم مُرْهُ أن يزيد على الذي في يمينه مثليه، وعلى الذي في شماله مثله، ويجمع المبلغين ويخبرك بالمجموع، فما كان فاطرح منه المحفوظ، فما بقي فهو الذي في يمينه، والباقي إلى تمام الجملة التي أخبرك بها أولًا، فهو الذي في يساره))[٣].

ـ ((مسألة في إخراج الخاتم في أيِّ يد هو:

إذا أخذ إنسان خاتمك في إحدى يديه، وأخذ خاتمًا آخر في اليد الأخرى فقل له: خذ لليد التي فيها خاتمي أربعة، ولليد التي فيها الخاتم الآخر ثلاثة، فإذا فعل ذلك فَمُرْهُ أن يضرب العدد الذي في يمينه في خمسة، والعدد الذي في يساره في أربعة، فإذا فعل ذلك فَمُرْهُ بأن يجمع بين العددين، ويُنصِّف المبلغ، فإذا فعل ذلك فقل له: هل في العدد كسر أم لا، فإذا قال: فيه كسر فخاتمك في شماله، والآخر في يمينه.))[٤]

ـ ((مسألة في إخراج الخاتم في أي إصبع هو من الأصابع الخمس:

مُرْهُ أن يخبئ الخاتم في إصبع من أصابعه الخمس، ويأخذ لكل إصبع من أصابعه التي هي فوق الخاتم اثنين، ولكل إصبع تحت الخاتم ثلاثة، وللإصبع التي فيها الخاتم ستة، فإن كان العدد المجتمع ثمانية عشر فهو في الإبهام، وإن كان سبعة عشر فهو في الشاهدة، وإن

(١) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و.٢٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر السابق و ٢٧.

كان ستة عشر فهو في الوسطى، وإن كان خمسة عشر فهو في البنصر، وإن كـان أربعـة عشر فهو في الخنصر، فاستيقظ لذلك))[(١)].

ــ ((مسألة في إخراج العدد المجهول:

مُرْ إنسانًا أن يضمر في خاطره عددًا، ويضربه في اثنين، ثم ما حصل في اثنـين مـرة ثانية،ثم ما حصل في اثنين مرة ثالثة، فما حصل فَمُرْهُ بأن يسقطه ثمانيةً ثمانيةً، وخذ لكـل ثمانية واحدًا، فما اجتمع معك فهو المضمر.

طريقة أخرى:

مُرْهُ بأن يضعف ما أضمره في خاطره ثم يضربه في ثلاثة فما حصل يزيد عليه نصـفه فما اجتمع يطرحه تسعةً تسعةً فخذْ لكل تسعة واحدًا فما اجتمع فهو العدد المضمر))[(٢)].

وفضلًا عن ذلك ثمة عدد كبير من الألغاز الفقهية والنحوية وغيرها مثل:

ــ ((ما يقول مولانا في امرأتين لقيتا غلامين فقالتا: مرحبًـا بأبنائنـا وأبنـاء أزواجنـا وأزواجُنا حلالُنا؟ فقلت: إن الرجلين كانا ابني المرأتين فتزوجت كل واحـدة منهمـا بـابن الأخرى))[(٣)].

ــ وفضلًا عما تقدم ذكر أيضًا بعض المسائل التي يرتبط فيها الفقه والنحـو مثـل قـول الشاعر[(٤)]:

((فإنْ تَرْفُقي يا هنـدُ فـالرفقُ أيمـنُ ... وإنْ تخرقي يا هنـدُ فـالخُرقُ أشـأمُ

فأنــتِ طـلاقٌ والطـلاقُ عزيمـةٌ ... ثلاثًـا ومَـنْ يخـرُقْ أعـقُّ وأظلـمُ

كيف إعرابه؟ فأجاب بلا أدري. فقلت له: إن هذه المسألة سُئل عنها أبو يوسف[(٥)] صاحب أبي حنيفة ــ رحمهما الله تعالى ــ بحضرة الرشيد، فقال له ماذا يلزم هذا إذا رفـع ثلاثًـا؟ وماذا يلزمه إذا نصبها؟ فقال أبو يوسف: هذه مسألة فقهية نحوية ولا آمن الخطأ فيها إن قلت برأي. قال: فأتيت الكسائي[(٦)] وهو على فراشه فسألته فقال:إن رفع ثلاثًا طُلِّقت طلقةً واحـدة

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المسألة موجودة في تاريخ بغداد ٩ــ ٣١٢ ومغني اللبيب ٧٦.

(٥) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الانصاري الكوفي البغدادي صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كـان فقيها علامة، من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة، وتفقه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة، وولي القضاء ببغداد أيام المهـدي والهادي والرشيد، ومات في خلافته، ببغداد، وهو على القضاء، وت ١٨٢هــ (تـاريخ بغـداد ١٢ــــ ٢٢٠ والأعـلام ٨ــ١٩٣).

(٦) علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء، أبو الحسن، إمام في اللغة والنحو والقراءات، وهو مؤدب هارون الرشيد وابنـه الأمين، وكان أثيرًا عنده فجعله من جلسائه، ت ١٨٩هــ.(تاريخ بغداد ٩ــ ٣٠٥ والأعلام ٤ــ٢٨٣).

لأنه قال أنت طلاق، ثم أخبر أن الطلاق التام ثلاث، وإن نصبت طُلِّقت ثلاثًا لأن معناه أنت طالق ثلاثًا وما بينهما جملة معترضة لا محل لها من الإعراب))[1].

وفضلًا عما تقدم نجد في هذه الرحلة أيضًا ذكرًا لأخلاق أهل بعض البلاد[2]، مثل المدينة المنورة وحلب ودمشق وغيرها، قال:

((وأما أهل المدينة فحوَوا من اللين والوقار والسكينة ما لا تحويه أهل بلدة من البلاد، ويحبّون الغرباء كمحبة الآباء للأبناء والأتلاد. وأما أهل حلب فتغلب عليهم النجدة والتعصب، ويحبّون الغريب ويكرمونه، ولهم السخاء العظيم والميل إلى حبِّ المَحْمَدة ولهم سلامة الصدر. وأما أهل الشام ــ أعني دمشق ــ فعندهم اللين واللطف والميل إلى الأشعار والنظم والتغزل، ويغلب عليهم اللهو والعبث مع الناس، معجبون بأنفسهم. وأما أهل مصر فتغلب عليهم الغفلة وقلة الفطنة، وليس لهم خوض في العلوم العقلية الدقيقة وظهور الشح...ولهم محاكاة سائر الأشياء ..... وأهل الروم غلاظ متكلمون فهيمون حفّاظ رقاق الأنفس..... وفيهم التحيّل والخداع والمداعبة وحب اللهو والمعازف والتعشق..... وأهل العراق .... ذوو فطنة وذكاء ودهاء ....

وأهل العجم أذكياء عقلاء أقوياء الأبدان والنفوس .... يحبون الطرب .... وأهل المغرب أذكياء فطناء .... وأهل اليونان علماء حكماء عقلاء أذكياء فطناء وفيهم رقة الطبع وعلو الهمة ويقال: ظهرت الحكمة بأدمغة اليونان وألسنة العرب وأيدي الصين. وأهل الهند الأعلى شجعان.... وأهل الهند الأسفل صالحون ..... حكماء أوفياء..... وأهل الصين طياشون مكارون فطناء أذكياء متقنون سائر الصنائع والنقوش الغريبة. وأهل الخطا والتيبت قريبون من أهل الهند إلا أن فيهم الوفاء وحسن المعاملة وقلّ أن يكونوا غير مسرورين.... وأهل اليمن مصدقون مؤمنون ضعاف الناس سليمو[3] الغائلة.... وأهل الحبشة أهل ديانة وأمانة ووفاء وحسن محبة.... ونساؤهم لهن وفاء عهود ومحبة .... وأهل النوبة أهل لعب وطيش و.... وأهل السواحل غالبًا أهل وفاء وأمانة وذكاء .....وأهل الحجاز أهل طرب، ما عدا أهل مكة المشرفة، فالغالب عليهم الغلظ والجفاء.... وبخلافهم أهل المدينة وبقية أهل الحجاز، فلهم الرقة واللطف دون الغلظ والعنف، ولهم رقة الطباع، فلذلك يحبون السماع والاستماع.))[4]

---

(١) تاريخ بغداد ٩ــ٣١٢ ومغني اللبيب ٧٦.

(٢) لا نتفق معه في بعض ما أطلقه من أوصاف لأهل البلاد، وبخاصة السلبية منها، وآثرنا ألا نثبتها في هذا البحث مع أننا أثبتناها في كتاب الرحلة الذي سيصدر قريبًا .

(٣) في الأصل: سليمون.

(٤) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و٣٤ــ٣٥.

وكذلك تحدث الوحيدي في وصف رحلته عن العلوم ورآها مع شجونها وتشعب فنونها تنقسم إلى شرعية ورياضية وفلسفية، وعن علاقتها مع بعضها، كعلاقة علم الموسيقا بعلم الطب فقال: ((أما علم الموسيقا فيفتقر إليه الطبيب ليداوي كلَّ علّة بما يلائمها من الأنغام))(١).

ثم جعله هذا يفصل القول في مقامات الألحان وصفاتها ولمن تلائم من البشر، فقال: ((وهي: أربعة: رست وعراق وأصبهان وزرفكند، واشتق من كل واحد نغمتان، تسمَيان أصولًا أيضًا، فالعشاق والزنكلاه من الرست، والبزرك والحسيني من العراق، والنوى وأبو سليك من الأصبهان، والحجاز والرهاوي من الزرفكند.))(٢)

كما تحدث أيضًا، عن صفات كلٍّ منها وعن آثارها في النفس، ومَنْ تُلائم منَ الأقوامِ حديثَ العارف، فقال: ((وكل نغمة تهيج في النفس خصلة ملائمة لطبعها، وكذلك مشتركاتها، فالعشاق وأبو سليك والنوى يورثن الشجاعة والبسط، فلذلك يلائمن بلاد الترك والحبشة والزنج. والرست والعراق يبسطن النفس بسطًا لذيذًا لطيفًا، فلذلك يلائمن طباع الفقهاء والعلماء وأرباب الأقلام. والرهاوي والزنكلاه والحجاز يورثن حزنًا وفتورًا، ولذلك يلائمن العشاق والفاقدين وأهل التصوف. والبزرك والزرفكند والحسيني يلائمن الخدّام والنساء وأهل الطرب))(٣).

وكذلك ذكر أن لكل منها وقتًا تصلح فيه أكثر من صلاحها في غيره، فقال: ((وكل نغمة لوقت من الأوقات أوفق له من غيره، فيصلح لوقتِ السَّحَر الرستُ، ولوقت الصبحِ الرهاويُّ، ولطلوع الشمس الحسينيُّ، ويناسب مقامُ المياه وقتَ الغداء، والعراقُ نصفَ النهار وبين الصلاتين، والنهاوندُ والحجازُ وقتَ العصر، والأبو سليك غروبَ الشمس، والعشاقُ والزنكلاه المغربَ، والنوى ثلثَ الليل، والمياهُ الثلثَ الأخير)) (٤)

وبعد ذلك وضّح سببَ ذكره لعلم الموسيقا والطب، فقال: ((وإنما ذكرنا هذه العلوم ليعلم من لا علم له بهذه الصناعة التي هي أشرف بضاعة أنها علم شريف، حاوية لكل معنى لطيف، وإنما هزلت بعد علوِّ شأنها وجلالة إمكانها لمّا تعاطاها من ليس هو من أهلها))(٥)

ثم انتقد مدّعي الطب في حلب، فقال: ((ولقد رأيت ببلدتنا حلب أناسًا يشتغلون ولا ثبت لهم درس واحد، يتعاطون الطب، وأناسًا كانت آباؤهم أطباء، فورثوا الطبابة بالوراثة ليس إلا.

(١) المصدر نفسه و ١٢١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر السابق و ١٢٢.

(٥) المصدر نفسه.

ولا حول ولا قوة إلا))[1]. وبذلك لم يكن الوحيدي ناقلًا لما يراه واصفًا له فقط، بل كان ينتقد ما يراه من سلبيات، واستخدم في ذلك كلمات قاسية تدلُّ على مدى ألمه منها.

وبعد ذلك أنهى الوحيدي رحلته بوصوله سالمًا إلى حلب بصورة موجزة جدًّا لافتة للنظر، وكأنه لم يغب عنها سوى يوم أو يومين، مما يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل، وهو أن الغرض الرئيس لهذا الكتاب لم يكن وصف الرحلة، وإنما هو استعراض حيوات العصر المتنوعة ومدى تمكنه منها، قال: ((إننا طلعنا من حماة سائرين، إلى أن وصلنا إلى بلدتنا حلب سالمين، فتلقانا الأهل والأصحاب وطلع نجم السرور، ونجمُ وعثِ[2] السفر قد غاب))[3]. ثم ((حمد الله تعالى الذي أحيا بين الفضلاء ذكره، فإنه ما مات من صنع فضيلة بها يُذكر، ولا فات من صنع معروفًا به يُذكر.))[4]

ثم ختمها بتبيان فضائل كتابه هذا من حيث المضمون والشكل، وذلك بأسلوب مسجوع كما فعل في مقدمته وفي جميع كتابه كما أسلفنا، فقال: ((ولقد ألفيت دررَ عبارات هذه الرحلة دانية القطوف، وغررَ استعاراتها فائقة الصنوف، فهي رخيمة المعاني، قويمة المباني، ضياءُ الصبح طرّتها، وسناءُ البدر غُرّتُها، درُّها منظوم، وسكّها مختوم، أشجارُ رياضها باسقة، وأطيارُ بلابلها ناطقة، وأنهارُ معانيها دافقة، سلافة رحيق روح الأرواح، وعطافة روح الارتياح، مرقِصة القلوب طربًا، والعقول عجبًا، تسرّ الناظر، وتشرح الخاطر، نفثُها السحر الحلال، وريقُها القطر الزلال، حُسْنُها ظاهر، وطرفها ساحر، رشفُها ترياق، ولمسُها أذواق، دُررُ حمدها لا يُرصّع به إلا تيجان الأنوار، ومسكُ شكرها لا يعلو إلا على أبكار الأفكار، الحسن من نقطة بحرها الزاخر، والعقل قطرة من سحابها الماطر.))[5]

وكان من قبل قد ذكر ما اختص به كتابه هذا، وذلك في قوله: ((واعلم ــ كشف الله تعالى عن قلبك الحجاب ــ أنني وضعت لك في هذه الرحلة ما لا تجده مُفرَّقًا في كتاب، وأثبتُ فيها طرائق قلّ أن تُسطَّر إلّا مرموزة أو من وراء حجاب، والله أسألَ حسن السريرة، وغفران الجريرة، وأن يلهمنا بجوده أسرارًا ربانية، وأنوارًا روحانية، وعلومًا لَدُنيّة، وأفهامًا إلهية، لتوضيح المبهم، وفك المطلسم، وتفصيل المجمل، وفتح المقفل.))[6]

كما ذكر أيضًا بعض مصادره التي أفاد منها في كتابة رحلته هذه، وكيف سمعها من علماءَ أفذاذ رحل إليهم، الأمر الذي يرفع من قدرها قائلًا: ((ولقد وقفتُ على كتب جليلة في

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الوَعْثُ من الرمل ما غابت فيه الأرجل والأخفاف.

(٣) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و ١٣٢.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه ٨٧.

هذا الشان، واضحة البرهان، قلَّ أن توجد في هذا الزمان، شددتُ في طلبها الرحال، وتلقيتها من أفواه الرجال.

وقــد أوطــأت نعلــي كــلَّ أرضٍ   وقــد أتعبــت نفســي بــاغترابي
وقد طوّفــتُ فــي الآفــاق حتّــى   رضيت من الغنيمــة بالإيــاب[1]))[2]

وقبل أن يضع القلم من يده، ورغم اعتداده بنفسه في مواطن كثيرة من رحلته هذه، ختم مؤلفه بتواضع العلماء، إذ طلب ممن يرى زللًا في كتابه هذا أن يصوّبه جودًا منه وتكرّمًا، ودعا الله له لذلك[3].

ومن الجدير بالذكر أن ما أثبته المؤلف من أسماء أشخاص عاشوا في عصره، ولمّا يزل حفدتهم يعيشون بيننا اليوم ونعرف بعضهم، ويحملون النسبة نفسها التي حملها أجدادهم من قبل، وأن ما ذكره أيضًا من أسماء أماكن لمّا نزل نعرف كثيرًا منها ونمشي فيها إلى الآن، وكذلك ما أورده من ألغاز وعلوم وغيرها مما نقل آباؤنا بعضَها إلينا قد أضفى على رحلته صفة الواقعية، وأبعدها عن الخيال، وجعلنا نشعر بكثير من المتعة ونحن نتابعه صفحة صفحة، تلك المتعة التي خففت من وطأة استطراداته الكثيرة والطويلة التي ملأت كثيرًا من صفحات رحلته هذه. ومع ذلك فقد رسمت صورة واضحة لعصر المؤلف وللحيوات المتنوعة لمن عاشوا فيه على إختلاف مشاربهم.

ولا شكّ أن مُصنف الوحيدي هذا ومصنفات مواطنيه تثبت بصورة جلية أن نمط الرحلة قد لقي ازدهارًا ملحوظًا بحلب في ذلك العصر، وليس ذلك فحسب، بل وجدت درجة معينة من التنافس بين المؤلفين أنفسهم، وهذا وقف دليلًا على انتعاش الحياة الأدبية آنذاك في حلب حسب مفهوم ذلك العصر للأدب، وفسّر السبب الذي جعل حاجي خليفة يبدأ جمع مادة معجمه الببلوغرافي[4] في القرن السابع عشر بمدينة حلب نفسها[5].

---

(1) البيت الثاني لامرئ القيس. الشعر والشعراء ٥٧. ونُسب البيتان لنجم الدين الأصبهاني في كتاب تاج المشرق في تحلية علماء المشرق للبلوي ٩٨ــ٩٩.

(2) رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام المخطوطة و ١٣٢.

(3) المصدر نفسه.

(4) أي كتابه كشف الظنون.

(5) تاريخ الأدب الجغرافي ٧٥٩.

المصادر والمراجع:

- أدب الرحلات. حسين محمد فهيم. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة (١٣٨).الكويت ١٩٨٩
- الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة. ابن شداد. تح يحيى زكريا عبّارة. وزارة الثقافة. دمشق ٢٠٠٦
- الأعلام. خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين. بيروت١٩٨٤
- إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء. محمد راغب الطباخ. عُني به محمد كمال. دار القلم العربي. حلب١٩٨٨
- تاريخ آداب اللغة العربية. جرجي زيدان. دار مكتبة الحياة. بيروت١٩٦٧
- تاريخ الأدب الجغرافي. كراتشكوفسكي. تر. صلاح الدين عثمان هاشم. دار الغرب الإسلامي. تونس٢٠٠٨
- تاريخ بغداد. الخطيب البغدادي. تح صدقي جميل العطار. دار الفكر. بيروت ٢٠٠٤
- تاريخ دمشق. ابن عساكر. تح علي شيري. دار الفكر. بيروت١٩٩٨
- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي. محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري. دار الكتب العلمية.بيروت
- الدر المنتخب في تاريخ حلب. ابن الشحنة. تقديم عبد الله محمد الدرويش.دار الكتاب العربي وعالم التراث. سورية ١٩٨٤
- خزانة الأدب لابن حجة الحموي. تح كوكب دياب. دار صادر. بيروت٢٠٠١
- ديوان ابن الوردي. تح أحمد فوزي الهيب. مؤسسة الرسالة. بيروت ٢٠١٠
- رحلة الوحيدي من حلب إلى بيت الله الحرام.مخطوط
- سنن الترمذي.تح.أحمد محمد شاكر وآخرين. دار إحياء التراث العربي.بيروت
- الشعر والشعراء. ابن قتيبة. راجعه محمد عبد المنعم العريان. دار العلوم. بيروت ١٩٨٧
- صبح الأعشى. القلقشندي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر ١٩٨٥
- صحيح البخاري. تح مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير واليمامة. بيروت ١٩٨٧
- فوات الوفيات. ابن شاكر الكتبي. تح إحسان عباس. دار صادر. بيروت ١٩٧٣
- كشف الظنون. حاجي خليفة. نسخة مصورة عن طبعة استانبول. مكتبة المثنى. بغداد ١٩٦٧
- كنز العمال. البرهان فوري.تح بكري حياني وصفوة السقا. مؤسسة الرسالة.١٩٨١
- اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع. تح فواز أحمد زمرلي. دار البشائر الإسلامية. بيروت ١٤١٥ هـ

- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. الراغب الأصفهاني. المكتبة الحيدرية. طهران ١٤١٣هـ
- مداراة الناس .ابن أبي الدنيا. تح محمد خير الدين رمضان يوسف.دار ابن حزم – بيروت. ١٩٩٨
- المستدرك على الصحيحين. الحاكم النيسابوري. تح مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية.بيروت. ١٩٩٠
- معجم البلدان. ياقوت الحموي. دار إحياء التراث العربي. بيروت ١٩٧٩
- معجم المؤلفين. عمر رضا كحالة. دار إحياء التراث العربي. بيروت. بلا تاريخ
- المعجم الوسيط. إبراهيم أنيس وآخرون. مجمع اللغة العربية. القاهرة١٩٧٢
- مغني اللبيب. ابن هشام. تح المبارك وحمد الله. دار الفكر. بيروت١٩٧٩
- موسوعة حلب المقارنة. م خير الدين الأسدي. إعداد محمد كمال. جامعة حلب ١٩٨٤
- نزهة النواظر في روض المناظر(ينظر الدر المنتخب في تاريخ حلب)

الأمثال العربية في لسان العرب. مصادرها ومنهجية إيرادها وشرحها

أحمد بن عجمية(*)

المقدمة:

تمثّل الأمثال العربية التي حفل بها «لسان العرب» لابن منظور، معجما قائما بذاته، وهذا لغزارة المادة، وتجاوزها لصفة الاستشهاد، وما لصاحبها من شروح وتعاليق، أردفها المؤلف بمعظم الأمثال التي أوردها في معجمه «اللسان» إذ بلغ مجموع هذه الأمثال: ألفا وخمسمئة وعشرين مثلاً[1] وذلك في أبوابه الثمانية والعشرين، وكان باب (العين) أكثرها اشتمالا على الأمثال بمجموع مائة وتسعين، ويليه باب (الحاء) بمئة وثمانية وثمانين، ويأتي باب (النون) في المرتبة الثالثة بمجموع مئة وستة عشر مثلا، بينما نجد باب (الياء) أقل الأبواب اشتمالا على الأمثال بأربعة أمثال فقط.

١) مصادر الأمثال في لسان العرب:

اعتمد ابن منظور في إيراد الأمثال وشرحها على ما نقله من الأصول الخمسة التي صرح بها في مقدمة اللسان، بالإضافة إلى عدد من كتب الأمثال، واللغة والأدب التي دوّنها العرب على مرّ العصور موسعا بذلك دائرة استشهاده بالأمثال ضمن ما حصل عليه من روايات وأخبار، بما تتطلبه الرؤية العامة في بناء معجم «لسان العرب»، وحرصا على الأمانة

(*) باحث من الجزائر.

(١) وذلك دون احتساب الأمثال المكررة في أبواب المعجم.

العلمية، يصرح ابن منظور بمصادر معظم أمثاله وشروحها، وذلك بذكر الكاتب أو العالم الذي أخذ عنه في منهجية غير مطّردة، وفيما يأتي المصادر التي اعتمد عليها ابن منظور:

١ـ تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (٨٩٥هـ/٩٨١هـ):

قام على نظام صوتي للحروف بدأه الخليل بن أحمد الفراهيدي في معجمه «العين» وقد جاء معجم «التهذيب» في ثمانية وعشرين بابا وأكثر شواهده من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف[١] وكثيرة مواضع استشهاد بن منظورٍ بأمثال وشروح نقلها عن هذا المعجم من ضمنها «سمنكم هريق في أديمكم»[٢]، «بعُشك فادْرجي»[٣]، «سواسية كأسنان الحمار»[٤]، «شر ما أشاء إلى مخة عرقوب»[٥]، «ضيعت البكار على طحال»[٦]

٢ـ المخصص والمحكم لابن سيده الأندلسي (ت ٤٥٨هـ):

و أما المخصص فقد أفرد ابن سيده فيه أبوابا كثيرة للحديث عن أبنية الأفعال والمصادر والأسماء وتوسع في ذلك حتى شغل ما يقرب من أربعمائة وخمسين صفحة متتالية بالإضافة إلى ما جاء متفرقا في أماكن كثيرة[٧] وأما «المحكم» فقد جاء على ترتيب «العين» وأضاف فيه بعض الاشتقاقات واتسمت مواده بالإيجاز والاختصار وتفادي التكرار وكان غنيا بشواهد الأمثال ومهمتها إلى حد ما بما شذ في اللغة[٨]. ومن بين ما نقله ابن منظور من أمثال وردت في «المحكم»: «أغنى من التفة عن الرفة»[٩]، «بين الحذيا وبين الخلسة»[١٠]، «كل مجد بالخلاء مسر»[١١]، «ذهبت هيف لأديانها»[١٢]، «لا تعجل بالإنباض قبل التوتير»[١٣].

(١) د/ ايميل يعقوب، المعاجم اللغوية العربية بداءاتها وتطورها، ص٥٨ ــ ٥٩.

(٢) لسان العرب، أدم، ج١، ص٩٦.

(٣) المصدر نفسه، درج، ج٤، ص٣١٩.

(٤) المصدر نفسه، سوا، ج٦، ص٤٤٣.

(٥) المصدر نفسه، شأي، ج٧، ص١١.

(٦) المصدر نفسه، طحل، ج٨، ص١٣٠.

(٧) أحمد مختار محمد، معاجم الأبنية في اللغة العربية، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط١، ١٩٩٥م، ص٢٠٧.

(٨) بلعيد صالح، مصادر اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، د/ط، ١٩٩٤م، ص٨٠.

(٩) لسان العرب، تفق، ج٢، ص٣٨.

(١٠) المصدر نفسه، حذا، ج٣، ص٩٩.

(١١) المصدر نفسه، سرر، ج٦، ص٢٣٨.

(١٢) المصدر نفسه، هيف، ج١٥، ص١٨١.

(١٣) المصدر نفسه، وتر، ج١٥، ص٢٠٨.

٣ ـ الصحاح لأبي نصر الجوهري (٣٣٢هـ/٣٩٨هـ):

و جمع فيه أربعين مادة من لغة العرب، سمع كثيرا منها مشافهة من الأعراب في بطن جزيرتهم، وكلماته مرتبة على حروف المعجم، لكن على حسب الحرف الأخير من الكلمة[١]، أما ما نقله ابن منظور من أمثال وشروح عنه فكثيرة، ومنه: «إن الموصين بنو سهوان»[٢].

«كأنّني فَوْقَ أَقَبٍّ سَهْوَقٍ جَأْبٍ إذا عَشَّرَ صاتِ الإرْنانْ»[٣]

«متى كان حكم الله من كرب النخل»[٤]، «لو كان عنده كنز النطق ما عدا[٥]، كمصبغ تمر إلى هجرخ[٦].

٤ ـ «حاشية الصحاح» لأبي محمد بن بري (٤٩٩هـ/٥٨٢هـ):

وصف ابن منظور عمل بن بري بقوله: «فتتبع ما فيه وأملى عليه أماليه مخرجا لسقطاته مؤرخا لغلطاته...»[٧] واضعا إياه في مصف المحققين لمعجم الجوهري، وهذه نماذج من أمثال نقلها وشرحها من «الحاشية»: «فلان يرعى وسطا ويربض حجرة»[٨]، «بالصرائم اعفر»[٩]، «لا تعلم العوان الخمرة»[١٠]، «الفرار بقرب أكيس»[١١]، «أراك محسنة فهيلي»[١٢].

٥ ـ «النهاية» لأبي السعادات بن الأثير الجزري (٥٤٤هـ/٦٠٦هـ):

هو كتاب في علم الحديث والآثار، جاء على حروف المعجم بالتزام الحرف الأول والثاني من كل كلمة واتباعها بالثالث، ومادته منها ما نسبه للنبي صلى الله عليه وسلم ومنها ما نسبه

(١) د/ حسن ظاظا، كلام العرب من قضايا اللغة العربية، ص١١٠.
(٢) لسان العرب، سها ج٦، ص٤١٤.
(٣) لسان العرب، صوت، ج٧، ص٤٥٥.
(٤) المصدر نفسه، كرب، ج١٢، ص٥٨.
(٥) المصدر نفسه، نطق، ج١٤، ص١٨٨.
(٦) المصدر نفسه، هجر، ج١٥، ص٣٦.
(٧) المصدر نفسه، المقدمة، ج١، ص١٨.
(٨) المصدر نفسه، حجرن ج٣، ص٥٨.
(٩) المصدر نفسه، صرم، ج٧، ص٣٣٣.
(١٠) المصدر نفسه، عون، ج٩، ص٤٨٥.
(١١) المصدر نفسه، قرب، ج١١، ص٨٦.
(١٢) المصدر نفسه، هيل، ج ١٥، ص ١٨٢.

للرواة[١]، ومن بين ما أحاله ابن منظور إليه من أمثال:«قلبت لابن عمك ظهر المجـن»[٢]، «شر الرعاة الحطمة»[٣]، «شوى أخوك حتى إذا أنضج أرمد»[٤]، «لأضربنكم ضربة غرائب الإبل»[٥].

٦ـ جمهرة اللغة لأبي بكر دريد (٢٢٣ هـ/٣٢١هـ):

عول على الكتاب «العين» للخليل، ورتب مواده ترتيبا أبجديا أسهل مـن الأول، مبتـدئا بالثنائي من الألفاظ ثم ينتقل إلى الثلاثي ليصل إلى الخماسي والسداسي، وجمع النوادر فـي باب مفرد[٦]، ومن ضمن ما أخذه ابن منظور: «ما الخوافي كالقلبة ولا الخناز كالثعبة»[٧].

٧ ـ كتاب الأمثال لأبي عمرو بن العلاء (٧٠هـ/١٥٤هـ):[٨]

و هو كتاب وضع في العصر العباسي الأول على يد شيخ علماء العربية، أبي عمرو بـن العلاء ويذكره الميداني في مجمعه[٩]، تناول الأمثال من جميع نواحيها تأصيلا وتفسـيرا[١٠]، وأرجع إليه ابن منظور عددا من الأمثال والتعاليق: «حسنتني الرقي عليها المأتاة»[١١]، «أشأم من عطر منشم»[١٢]، «اهتزموا ذبيحتكم مادام بها طرق»[١٣].

(١) أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق:طاهر أحمد الـزاوي ومحمـود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت لبنان، د/ط ١٩٧٩م، مقدمة المؤلف، ج١ ص٢.

(٢) لسان العرب، جنن، ج٢ ص٣٨٧.

(٣) المصدر نفسه، حطم، ج٣ ص٢٢٧.

(٤) المصدر نفسه، رمد، ج٥ ص٣١١.

(٥) المصدر نفسه، غرب، ج١٠ ص٣٩.

(٦) د/ حسن ظاظا، كلام العرب نت قضايا اللغة العربية، ص١٠٨.

(٧) لسان العرب، ثعب، ج٢ ص٩٨.

(٨) د/ إيميل بديع يعقوب، المعجم المفضل في اللغويين العرب، ج١ ص٢٤٢.

(٩) الميداني، مجمع الأمثال، المقدمة، ج١ ص١٢.

(١٠) د/ عبد الحميد قطامش، الأمثال العربية، ص٤٧.

(١١) لسان العرب، رقا، ج٥ ص٢٦٤.

(١٢) المصدر نفسه، نشم، ج١٤ ص١٥٢.

(١٣) المصدر نفسه، هزم، ج١٥ ص٩٢.

٨ ـ كتاب الأمثال للشرقي بن القطامي (ت ١٥٨هـ):[١]

و هو كذلك من كتب العصر العباسي الأول، جمع فيه أمثال الجاهلية وما رافقها من أخبار وقصص وأنساب، ترجع إلى العصر الجاهلي[٢] وهذا كتاب ذكره الميداني في مجمعه[٣]، وقد أحال إليه ابن منظور تعليقات عدة، منها ما جاء في المثل الجاهلي: «على أهلها تجني براقش»[٤].

٩ ـ كتاب الأمثال للمفضل بن محمد الضبي (ت ١٦٨هـ):[٥]

و هو أول ما وصلنا إليه من كتب العرب في الأمثال، والأصل الذي بني عليه مصنفو الأمثال كتبهم ومجاميعهم ضمّ مائة وستين مثلا تقريبا، ملحقة بقصصها وأخبار أيام العرب[٦]، ومن ضمن ما جاء عنه في «اللسان» :«ما باع على بيعك»[٧]، «لا مخبأ لعطر بعد عروس»[٨]، «لا حرّ بوادي عوف»[٩]، «أنزلني ولو بأحد المغروين»[١٠]، «تمرد ما رد وعز الأبلق»[١١].

١٠ ـ كتاب الأمثال ليونس بن حبيب الضبي (ت ١٨٣هـ):[١٢]

وسلك به صاحبه اتجاها لغويا تمثل في تفسير الغريب وإيراد الشواهد الشعرية بالإضافة إلى ذكر موارد الأمثال وأصولها ومضاربها[١٣]، ومن بين ما أخذه ابن منظور عنه: «الحسوم يورث الحشوم»[١٤].

(١) ابن النديم أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق، الفهرست، تحقيق: يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٢م، ص١٤٤.

(٢) د/ عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص٤٧ /٤٨.)

(٣) الميداني، مجمع الأمثال العربية، ج١ ص١٢.

(٤) لسان العرب، برقش، ج١ ص٣٨٥.)

(٥) ابن النديم، الفهرست، ص١٠٨.

(٦) المفضل محمد الضبي، أمثال العرب، تحقيق د/ قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٠ ــ ١٨.

(٧) لسان العرب، بيع، ج١ ص٥٥٧.

(٨) المصدر نفسه، عرس، ج٩ ص١٣١.

(٩) المصدر نفسه، عوف ج٩ ص٤٧٨.

(١٠) لسان العرب، غرا، ج١٠ ص٦٣.

(١١) المصدر نفسه، مرد، ج١٣ ص٧١.

(١٢) ابن النديم، الفهرست، ص٦٦.

(١٣) د/ عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص٥٢.

(١٤) لسان العرب، حشم، ج٣ ص١٩٢.

١١ ـ كتاب الأمثال لمؤرخ السدوسي (ت ١٩٥هـ):[١]

ورد في حجم صغير، وكان صاحبه لغويا، اهتم فيه أولاً بالتفسيرات اللغوية للأمثال، وكان كثيراً ما يخرج عن الموضوع، كما اعتنى بالشواهد الشعرية[٢]، ومن ضمن ما جاء في «اللسان» عنه: «است البائن أعلم»[٣]، «لا ماءك أبقيت ولا منك أنقيت»[٤]، «نزو الفرار استجهل الفرارا»[٥].

١٢ ـ كتاب الأمثال للنضر بن شميل(ت ٢٠٤هـ):[٦]

اتسم أكثر شيء بالجانب اللغوي والنحوي[٧]، وإن لم يرق إلى باقي المصنفات المؤلفة في الأمثال[٨]، فقد اعتمده ابن منظور في إيراده لشواهد الأمثال ومنها :«غمرا ودرهما لك، فإن لم تغمر فبعد لك»[٩]، «لا تقوم لفلان رابضة»[١٠]، «إياك وكل قرن أهلب العضرط»[١١].

١٣ ـ كتاب الأمثال لأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢٠٧/ ٣١٣ هـ):[١٢]

و كان من أعمدة كتب الأمثال العربية[١٣]، أودع فيه صاحبه الأمثال وأصولها وتفاسير ما كان غريبا منها، حافلا بالأشعار، وعلق على بعض الأمثال بالتوليد، وكان كتابه مبوبا على المعاني[١٤]، وكان مرجعا مهما لابن منظور، حيث أخذ منه عديد الأمثال والشروح، نذكر

(١) ابن النديم، الفهرست، ص٧٦.
(٢) رودلف زلهايم، ترجمة رمضان عبد التواب، الأمثال العربية القديمة، ص٨١.
(٣) لسان العرب، سته، ج٦ ص١٧٢.
(٤) المصدر نفسه، سته، ج٦، ص١٧٢.
(٥) المصدر نفسه، فرر، ج١٠ ص٢١٨.
(٦) ابن النديم، الفهرست، ص/٨١، ٨٢.
(٧) د/ عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص٦٢.
(٨) المرجع نفسه، ص٦١.
(٩) لسان العرب، بعد، ج١ ص٤٤٢.
(١٠) المصدر نفسه، ربض، ج٥ ص١١١.
(١١) المصدر نفسه، عضرط، ج٩ ص٢٥٦.
(١٢) ابن النديم، الفهرست، ص٨٤، ٨٥.
(١٣) د/ عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص٦٥.
(١٤) المرجع نفسه، ص٦٤.

منها: «رماه الله بثلاثة الأثافي»[١]، «ضرب أخماس لأسداس»[٢]، قتلت أرض جاهلها، وقتل أرضا عالمها»[٣].

١٤ ـ كتاب الأمثال لأبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري (ت ٢١٥هـ):[٤]

و هو على شاكله كتاب أبي عبيدة[٥]، وقد ذكره الميداني[٦]، ولابن منظور مواضع في معجمه، استشهد فيها بأمثال منقولة عنه: «سدك بأمري جعله»[٧]، «كل دلْي دونه دني»[٨]، «أهون مظلوم سقاء مروب»[٩]، «أنا غريرك من هذا الأمر»[١٠].

١٥ ـ كتاب الأمثال لأبي سعيد بن عبد الملك بن قريب الأصمعي (ت ٢١٦هـ):[١١]

و للأصمعي أقوال وآراء في تفسير الأمثال، نجد منها في كتب اللغة والأدب[١٢] وينسب إليه كتاب في الأمثال، قال عنه حمزة الأصفهاني، إنه «لطيف الحجم، مقدام عشر ورقات»[١٣]، بينما رأى عبد المجيد قطامش أنه كتاب كبير إلى حد ما أوسع من كتابي أبي عبيدة وأبي زيد، وبنفس منهج الآخرين في إيراد الأمثال[١٤]، ونقل عنه ابن منظور كثيرا من الأمثال والشروح، ناسبا إياها إلى كتابه في الأمثال، كما يذكر كتابا آخر للأصمعي سماه «كتاب الفرق»[١٥]، ومن ضمن ما نقله عنه، نذكر: «إنما يعاتب الأديم ذو البشرة»[١٦]، «أكل

(١) لسان العرب، ثفا، ج٢ ص١١٠.
(٢) المصدر نفسه، خمس، ج٤ ص٢١٥.
(٣) المصدر نفسه، قتل، ج١١، ص٣٥.
(٤) ابن النديم، الفهرست، ص ٨٥، ٨٦.
(٥) د/ عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص٦٦.
(٦) الميداني، مجمع الأمثال، المقدمة، ج١ ص١٢.
(٧) لسان العرب، جعل، ج٢ ص٣٠٢.
(٨) المصدر نفسه، دنا، ج٤ ص٤٢٠.
(٩) المصدر نفسه، روب، ج٤ ص٣٥٤.
(١٠) المصدر نفسه، غرر، ج١٠ ص٤٢.
(١١) ابن النديم، الفهرست، ص٨٧.
(١٢) د/ عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص٦٨.
(١٣) حمزة الأصفهاني، الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، المقدمة، ص٢٥.
(١٤) د/ عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص٦٩، ٧٠.
(١٥) لسان العرب، صأي ج٧ ص٢٦٧.
(١٦) المصدر نفسه، أدم، ج١ ص٩٧.

ماله بأبدح ودبيدح»(١)، «شر ما أجاءك إلى مخة العرقوب»(٢)، «هو على حبل ذراعك»(٣)، «عسى الغُوَيْر أبؤسا»(٤).

١٦ ـ كتاب الأمثال لأبي الحسن علي بن حازم اللحياني (ت ٢١٥هـ) :(٥)

وهو كتاب يقرب من كتاب الأصمعي (٦)، ومما أخذه ابن منظور عنه «لا أفعله ما أبس عبد بناقته»(٧)، «أنت تئق وأنا مئق فكيف نتفق»(٨)، «مثقل استعان بذقنه وذقنه»(٩)، «تحقره وينتو»(١٠)، «لا آتيك هبيرة بني سعد»(١١).

١٧ ـ كتاب الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٣هـ) :(١٢)

و جمع أمثالا عالجها عدد من اللغويين وأهل الأدب والعلم، وقد أكثر من الشروح اللغوية للأمثال، مع بيان مضربها ومواردها، كما اهتم أبو عبيد في هذا الكتاب بالحديث النبوي، وصنف الأمثال ما بين قديم، ومشهور، ومبتذل(١٣)، أما ما نقله عنه ابن منظور فكثير نذكر منه: «هذا جناي وخياره فيه إذ كل جان يده إلى فيه»(١٤)، «أفلت وانحص الذنب»(١٥)، «ماء ولا كصدآء»(١٦)، «إنه لأخيب من شيخ مهو صفقة»(١٧).

(١) المصدر نفسه، بدح، ج١ ص٣٣٧.
(٢) المصدر نفسه، جيا، ج٢ ص٤٣٢.
(٣) المصدر نفسه، حبل، ج٣ ص٢٩.
(٤) المصدر نفسه، غور، ج١٠ ص١٤٤.
(٥) ابن النديم، الفهرست، ص٧٦.
(٦) حمزة الأصفاهي، الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة
(٧) لسان العرب، بسس، ج١ ص٤٠٧.
(٨) المصدر نفسه، تأق، ج٢ ص٨.
(٩) المصدر نفسه، ذقن ج٥ ص٤٧.
(١٠) المصدر نفسه، نتا، ج١٤ ص٣٧.
(١١) المصدر نفسه، هبر، ج١٥ ص١٦.
(١٢) ابن النديم، الفهرست، ص١١٣.
(١٣) أبو عبيدة البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، تحقيق: د/قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٣م، ص٧.
(١٤) لسان العرب، جني، ج٢ ص٣٩٣.
(١٥) المصدر نفسه، حصص، ج٣ ص٢٠٤.
(١٦) المصدر نفسه، صدأ، ج٧، ص٢٩٦
(١٧) المصدر نفسه، مها، ج٣ ص٢٦٥.

١٨ ـ كتاب الأمثال لأبي عبد الله بن زياد بن الأعرابي (ت ٢٣٠ هـ)[١]:

وسماه «تفسير الأمثال»، جاء في حجم كبير، شمل الكثير من الأمثال وما رافقها من بيان أصول ومضارب وتفسير للغريب وأشعار وآثار أخرى، ما جعله من أمهات كتب الأمثال في العصر العباسي الأول[٢]، ومن ضمن ما نقله ابن منظور عنه:

«فَلاَ يَحْسَبَ أنَّ دِمَاءَنَا حَقِينٌ فِي غَيْرِ مَرْبُوبَةٍ وَقَرٍ»[٣].

«فلان حور في محارة»[٤]، «أجر أمن فارس خصاف»[٥]، «عر فقره بفيه لعله يلهيه»[٦]، «أصابه منه ذباب لاذغ»[٧].

١٩ ـ كتاب الأمثال لأبي يوسف يعقوب بن السكيت (ت ٢٤٣هـ)[٨]:

و هو مما ألف في العصر العباسي الثاني، نحابهِ ابن السكيت أكثر للدراسة اللغوية والنحوية[٩]، ومن بين ما أخذه ابن منظور عنه: «الرأي مخلوجة وليس بسكلي»[١٠]، «وافق شن طبقة»[١١]، «سبق درته غراره»[١٢].

٢٠ ـ كتاب الأمثال لأبي عمرو شمر بن حمدويه الهروي (ت ٢٥٥هـ) [١٣]:

و أوعز إليه ابن منظور عددا من الأمثال والشروح، نذكر منها على سبيل المثال: «آخر البز على القلوص»[١٤]، «أكذب الآخذ الصبحان»[١٥]، «إلى أمه يلهف اللهفان»[١٦].

(١) ابن النديم، الفهرست، ص١٠٩.

(٢) د/ عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص٧٨ ـ ٧٩.

(٣) لسان العرب، بجر، ج١ ص٣١٧.

(٤) لسان العرب، حور، ج٣ ص٣٨٤.

(٥) المصدر نفسه، خصف، ج٤ ص١١٢.

(٦) المصدر نفسه، عرر، ج٩ ص١٢٦.

(٧) المصدر نفسه، لدغ، ج١٢ ص٢٦٥.

(٨) ابن النديم، الفهرست، ص١٠٩.

(٩) د/ عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص٨١، ٨٣.

(١٠) لسان العرب، خلج، ج٤ ص١٧٠.

(١١) المصدر نفسه، شنن، ج٧ ص١٧٠.

(١٢) المصدر نفسه، غرر، ج١٠ ص٤٥.

(١٣) د/ إيميل بديع يعقوب، المعجم المفضلفي اللغويين العرب، ج١ ص٢٩١.

(١٤) لسان العرب، دهم، ج٤ ص٤٣١.

(١٥) المصدر نفسه، صبح، ج٧، ص٢٧٢.

(١٦) المصدر نفسه، لهف، ج١٢، ص٣٤٤.

٢١ ـ كتاب الأمثال لأبي الهيثم الرازي (ت ٢٧٦ هـ)[١]:

ونجد ابن منظور يستشهد بكثير مما نقل عنه :" جانيك من يجني عليك "[٢]، " منك عيصك وإن كان أشباً"[٣]، "أفصى علينا الشتاء"[٤] .

٢٢ ـ كتاب الأمثال لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب (ت ٢٩١ هـ)[٥]:

وكثيرة هي المواضع التي نجدها في – اللسان – تنقل عن أبي العباس أمثالا وشروحا، منها "حزق عير "[٦]، "عليك بالرائب في الأمور، وإياك والرائب منها"[٧]، " لأفشن وطبك"[٨] .

٢٣ ـ كتاب الأمثال لأبي طالب المفضل أو سلمة (ت ٢٩١ هـ)[٩] .

و سماه **الفاخر فيما يلحن فيه العامة**، موضوعه معاني ما يجري على ألسنة العامة في أمثالهم ومحاوراتهم، من كلام العرب، وهم لا يدرون» معناه [١٠]، ومن ضمن ما نقله ابن منظور عنه: «القيد والرتعة»[١١]، «نام نومة عبود»[١٢]، «أنا النذير العريان»[١٣] .

(١) ابن النديم، الفهرست، ص١٢٥
(٢) لسان العرب، جني، ج٣ ص٣٩٣.
(٣) المصدر نفسه، عيص، ج٩ ص٤٩٩.
(٤) المصدر نفسه، قصي، ج١٠ ص٢٧٥.
(٥) ابن النديم، الفهرست، ص١١٨.
(٦) لسان العرب، حرق، ج٣ ص١٥٣.
(٧) المصدر نفسه، روب، ج٥ ص٣٥٤.
(٨) المصدر نفسه، فشش، ج١٠ ص٢٦٦.
(٩) ابن النديم، الفهرست، ص١١٦.
(١٠) أبو سلمة الكوفي الضبي، الفاخر في الأمثال، تحقيق: د/قصي الحسين، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣، ص٠٧.
(١١) لسان العرب، رتع، ج٥ ص١٣١.
(١٢) المصدر نفسه، عبد، ج٩ ص١٥.
(١٣) المصدر نفسه، نذر، ج١٤ ص١٠١.

٢٤ ـ كتاب الزاهر لأبي بكر محمد بن قاسم المعروف بابن الأنباري (ت ٣٠٤ هـ)[١]:

و هو (الزاهر في معاني كلمات الناس): احتوى ثمانمائة وستة وتسعين مثلا، كما ضم أقوالا وحكما كثيرة، عكف فيه على شرح الأمثال وإيراد شواهد الشعر، وروايات عن الأخباريين[٢]، ومن بين ما جاء عنه في اللسان :«الصيف ضيعت اللبن»[٣].

٢٥ ـ كتاب الأمثال لأبي المفضل محمد بن أبي جعفر المنذور (ت٣٢٩هـ)[٤]:

ومن بين ما جاء عنه في اللسان: «إنما طعام فلان القفعاء والتأويل»[٥].

٢٦ ـ كتاب التمثيل والمحاضرة لأبي منصور الثعالبي (٣٥٠هـ ـ ٤٢٩هـ)[٦]:

وجعله في أربعة فصول كبرى جمع ما هو إسلامي جاهلي، عربي عجمي، وملوكي سوقي، وخاصي عاصي، وأتى بها يتمثل،من القرآن الكريم، والتوراة والإنجيل والزبور وجوامع كلم النبي صلى الله عليه وسلم، ورسل آخرين، ونهل منه كثير من مصنفي الأمثال فيما بعد[٧]، كنقول ابن منظور، ومنها «درى وختل الصيد»[٨].

٢٧ ـ كتاب المستقصى في أمثال العرب لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧هـ ـ ٥٣٨هـ)[٩]:

وقام على ترتيب حروف المعجم، فصل كل باب فقدم في باب الهمزة إياه مع الألف عليه مع الباء واستمر على هذا النمط في أوساط الكلم وأواخرها ومتى تساوت صدور الأمثال[١٠]، ومن ضمن ما أخذه ابن منظور عنه، «ضرب يعسوب الدين بذنبه»، وقد تخير ابن منظور

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص١١٩.

(٢) محمد أبو صوفة، الأمثال العربية ومصادرها في التراث، ص٦٧.

(٣) لسان العرب، صيف، ج٧، ص٤٥٦.

(٤) د/ إيميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في اللغويين العرب، ج٢ ص ٩٨.

(٥) لسان العرب، أول، ج١ ص٢٦٩.

(٦) د/ إيميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في اللغويين العرب، ج١ ص ١٤٥.

(٧) أبو منصور الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، تحقيق: د/ قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣ م، ص٩.

(٨) لسان العرب، ختل، ج٤، ص٢٤.

(٩) د/ إيميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في اللغويين العرب، ج١ ص٢٤٥.

(١٠) د/ مصطفى الطاوي الجويني، قراءة في تراث الزمخشري، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، د/ط ١٩٩٧م، ص١٩٧ن١٩٨.

في رواياته للأمثال في معجمه، رجالاً تتبّع أسماءهم في شرحه، نوردهم فيما يأتي مـرفقين بأمثال ذكروا ضمن شروحها:

١ ـ أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري[١]:

«أنت في ضحائك بين القفعاء والتأويل»[٢]., «مثلي مثل الأرقم، إن يقتل ينقم وإن يتـرك يلقم»[٣].

٢ ـ أبو حنيفة الدينوري[٤] :

«إنما يعاتب الأديم ذو البشرة»[٥]، «في كل شجر نار واستمجد المرخ والعفار»[٦].

٣ ـ علي بن الحسن الأحمر (ت ١٩٤ هـ):[٧]

«ضل الدريص نفقه»[٨]، «الملسى لا عهدة له»[٩].

٤ ـ ابو محمد عبد الله بن سعيد الأموي :[١٠]

«المالك ملك أمره»[١١]، «إنه لأعيا من باقل»[١٢].

٥ ـ أبو زكريا يحي بن زياد بن عبد الله الفراء (ت ٢٠٧ هـ)[١٣]:

«نار الحباحب»[١٤]، «هنا وهنا عن جمال وعوعه»[١٥] .

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص١٢٥.
(٢) لسان العرب، أول، ج١ ص٢٦٩.
(٣) المصدر نفسه، نقم، ج١٤ ص٢٧٢.
(٤) ابن النديم، الفهرست، ص١٢٤.
(٥) لسان العرب، بشر، ج١ ص٤١٣.
(٦) المصدر نفسه، مرخ، ج ١٣ ص٦٩.)
(٧) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١م، ج٤ ص ٣.
(٨) لسان العرب، درص، ج٤ ص٣٣١.
(٩) المصدر نفسه، ملس، ج١٣، ص١٧٥.
(١٠) ابن النديم، الفهرست، ص ٧٦.
(١١) لسان العرب، ملك، ج١٣ ص١٨٣.
(١٢) المصدر نفسه، بقل، ج١ ص٦٤٥.
(١٣) ابن النديم، الفهرست، ص١٠٥.
(١٤) لسان العرب، حبحب، ج٣، ص١٤.
(١٥) المصدر نفسه، هنا، ج١٥

٦ ـ هشام بن محمد بن السائب بن بشير الكلبي (ت ٢٠٦ هـ)[١]:

«طارت بهم العنقاء المغرب»[٢]، «لا يكون ذلك حتى يؤوب القارضان»[٣] .

٧ ـ أبو عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ)[٤] :

«أشأم من عطر منشم»[٥].

٨ ـ سيبويه(ت ١٨٠ هـ)[٦] .

«إياي وأن يحذف أحدكم الأرنب»[٧]، «كانت هذا أيام الهدملة»[٨].

٩ ـ زيد بن كثوة :

«قرب الحمار من الردهة ولا تقل له سأ»[٩]، «إن من لايعرف الوحى أحمق»[١٠].

١٠ ـ يزيد بن مرة :

«أول الصيد فرع»[١١] .

١١ ـ أبو العباس المبرد (٢١٠هـ ـ ٢٨٥ هـ)[١٢] :

«تحسبها حمقاء وهي باخس»[١٣]، «تغافل كأنك واسطي»[١٤] .

(١) ابن النديم الفهرست، ص١٠٥.

(٢) لسان العرب، عنق، ج٩ ص٤٣٤.

(٣) المصدر نفسه، قرظ، ج١١ ص١٧٧.

(٤) ابن النديم، الفهرست، ص ١٠٧..

(٥) لسان العرب، نشم، ج١٤ ص١٥٢.

(٦) ابن النديم، الفهرست، ص٨١.

(٧) لسان العرب، حذف، ج٣ ص٩٣.

(٨) المصدر نفسه، هدمل، ج١٥ ص٥٧.

(٩) لسان العرب، سأسأ، ج٥ ص٥٧.

(١٠) المصدر نفسه، وحي، ج١٥ ص٢٤٢.

(١١) المصدر نفسه، فرع، ج١٠ ص٢٤٠.

(١٢) ابن النديم، الفهرست، ص٩٣.

(١٣) لسان العرب، بخس، ج١ ص٣٣٠.

(١٤) المصدر نفسه، وسط، ج١٥ ص٢٩٧.

١٢ ـ الزبير بن بكار(ت ٢٥٦ هـ)[١]:

«أساء سمعا فأساء جابة»[٢]، «هو أمطل من عقرب»[٣] .

١٣ ـ أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٠ هـ)[٤] :

«أكل ماله بأبدح ودبيدح»[٥] .

وقد أتى ذكر أبي سليمان الخطابي، والكسائي، والسيرافي وابن السكيت، ويزيد بن عبد الله الكلابي، ومحمد بن خازم الباهلي .

وبإحصائنا لهذه المصادر، نجد ابن منظور قد اعتمد سبعة معاجم لغوية، وواحدا وعشرين كتابا في الأمثال، وأكثر من تسعة عشر راويا من خلال كتبهم اللغوية والأدبية .

ومن خلال هذه الدراسة التأصيلية لمصادر ابن منظور، نجده قد سار في نهج مصنفي كتب الأمثال العربية وأخذ ممن سبقه، وأحَاطَ بمعظم كتب الأمثال العربية، وذكر جماعة من الرواة نجدها متواترة في كثير من مصنفات الأمثال. [والجدير بالذكر، أمام هذه النمطية في التأليف اعتماد بن منظور كتاب «التمثيل والمحاضرة» لأبي منصور الثعالبي، أهم كتب الأمثال المولدة رغم السمة الاحتجاجية لمعجم اللسان، مما يحيلنا إلى وجود أمثال مولدة في ثناياها].

ـ منهجية إيراد الأمثال وشرحها في لسان العرب:

اتبع ابن منظور في إيراد الأمثال وشرحها منهجية غير مطّردة، وبتتبع مجمل الأمثال التي ذكرها في معجمه، تتجلى لنا هذه المنهجية المتباينة في ما يأتي:

أ ـ سياق إيراد الأمثال :

ساق ابن منظور الأمثال، كغيرها من شواهد الآيات القرآنية، والأحاديث الشريفة، والشعر والخطب، ...، في معرض بيانه لمداخل معجم ـ لسان العرب ـ ، وفي أول مثل يورده، يأتي به في سياق حديثه عن المدخل ـ أبد ـ ونصه: «و قولهم لا أفعله أبد الآبدين، كما

(١) ابن النديم، الفهرست، ص١٧٧.

(٢) لسان العرب، جوب، ج٢ ص٤٠٥.

(٣) المصدر نفسه، عقرب، ج٩ ص٣١٩.

(٤) ابن النديم، الفهرست، ص٩٢.

(٥) لسان العرب، بدح، ج١ ص٣٣٧.

تقول دهر الداهرين، وعوض العائضين ...»[1]، ـــ حيث أتبع المثل: «لا أفعله أبد الآبدين» بمثلين آخرين لشرحه، ثم يأتي بمثل آخر لشرحه، ثم يأتي بمثل آخر، في قوله: «وقالوا في المثل: طال الأبد على لبد، يضرب ذلك كل ما قدم، والأبد: الدائم، والتأبيد: التخليد»[2]، قاصدا من هذا شرح المدخل – **أبد** ـــ ، في جزئيه منه...فالأمثال في تصور ابن منظور تتعاضد مع باقي الشواهد، وفي بناء مواد – **لسان العرب** ـــ ، ضمن مختلف المستويات اللغوية والفنية .

و مجموع الأمثال الواردة في معجم ابن منظور، غير قائم على أي ترتيب، مهما كان نوعه: سواء أكان ترتيباً ألفبائياً أو ترتيباً على حسب الموضوعات أو ما شابه ذلك، فهي تابعة بالدرجة الأولى لورود المداخل وبيان معانيها.

و يصدر ابن منظور أمثاله بإشارات نصية، تدل على ما سيأتي ذكره من تلك الإشارات: ـــ و في المثل ـــ ، ـــ و العرب تقول – وفي الأمثال، وفي الأقوال السائرة، ...و أحيانا يؤجل ذكر هذه الإشارات إلى أخر ذكر المثل وقصته، فيقول –فصار مثلا ـــ ، أو فضربوه مثلا ... ـــ وما إلى ذلك من إشارات نصية [3].

ب ـ منهجية ذكر مصادر الأمثال:

اعتمد ابن منظور عددا معتبرا من المصادر، أخذ عنها الأمثال، وإن كانت كذلك، فلا يقتصر نقله عنها على الأمثال فقط، بل يشمل مختلف المواد الأخرى، ولا تختلف منهجية ذكر مصادر هذه المواد بصفة عامة، عن منهجية ذكر مصادر الأمثال بصفة خاصة، فتارة يصدر نص المثل بعنوان الكتاب الذي أخذ عنه، وتارة أخرى بذكر اسم المؤلف، أو الرّاوية الذي نقل عنه، وهذه الأخيرة، قد تكون باسمه المعروف في كتب التراجم والسير، وقد تكون بكنيته .

أما المعاجم والكتب التي صرح بها في ثنايا ذكره للأمثال فهي:

التهذيب للأزهري، المحكم والمخصص لابن سيده، والصحاح للجوهري، والأمثال للأصمعي، والفرق للأصمعي، والأمثال لأبي زيد الأنصاري .

(١) لسان العرب، أبد، ج١ ص٤٠.

(٢) المصدر نفسه، أبد، ج١ ص٤٠.

(٣) حكمة العرب، وأقوالها، وكلماتها السائرة، تدخل في مجموعة الأمثال العربية، عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص١٦ ـ ٢٧.

و التزام ابن منظور بهذه الأمانة العلمية، جعله، أحياناً يحدد مواضع نقله من تلك المصادر، فيقول مثلا: «...و هذا المثل ذكره أبو عبيد في باب أخلاق الناس في اجتماعهم وافتراقهم ...»[1]، ويقول في موضع آخر: «...أبو زيد في باب الرجل الذليل المستضعف...»[2]، وفي موضع ثالث :«... قال ابن دريد في كتاب الاشتقاق»[3] .

و يدلل في بعض المرات على مواضع الأمثال، المصادر الأخرى فيقول مثلا لدى شرحه للمثل القائل: «أطرّي فإنك ناعله»[4]:...و«أحال الأزهري تفسير هذا المثل على موضعه في حرف الطاء ــ» .

ج ـ منهجية شرح الأمثال :

شرح ابن منظور معظم الأمثال التي ذكرها في معجمه، وبين موردها ومضربها، والقصة التي نشأت منها، وعرف بأصحاب هذه الأمثال وطباعهم، وما يذكره الناس عنهم وما جاءت به الروايات عن حياتهم، وما يخص بنية تلك الأمثال ومعانيها، وقد تراوحت هذه الشروح ما بين الإطناب والإيجاز، فبينما فصل في شرح الأمثال القائلة: «على أهلها تجني براقش»[5]، «ندمت ندامة الكسعي»[6]، المؤمن يأكل في معي واحد والكافر في سبعة أمعاء»[7]، حد أحد أوراء بندقة»[8]، «رجع بخفي حنين»[9]، اكتفى بشرح يسير موجز في أمثال أخرى، منها :«مأتي أنت أيها السواء»[10]، «مر الصعاليك بأرسان الخيل»[11]، «بجدك لابكدك»[12]، «هو أمسخ من لحك الحوار»[13]، وقد أحجم عن الشرح في أمثال أخرى، ربما

(١) لسان العرب، حلب، ج٣ ص٢٧٥.
(٢) المصدر نفسه، روب، ج٥ ص٣٥٤.
(٣) المصدر نفسه، نطف، ج١٤ ص١٨٨.
(٤) المصدر نفسه، نعل، ج١٤ ص١٨٨.
(٥) المصدر نفسه، برقش، ج١ ص٣٨٥.
(٦) المصدر نفسه، كسع، ج١٢ ص٩٤.
(٧) لسان العرب، معي، ج١٣ ص١٤٨.
(٨) المصدر نفسه، حدا ج٣ ص٧٢.(
(٩) المصدر نفسه، حنن، ج٣ ص٣٧٠.
(١٠) ــ المصدر نفسه، أتي، ج١ ص٦٦.
(١١) المصدر نفسه، رسن، ج٥ ص٢١٦.
(١٢) المصدر نفسه، كدد، ج١٢ ص٤٣.
(١٣) المصدر نفسه، مسخ، ج١٣ ص١٠٢.

لوضوح معناها، من بينها :«لا يصلح لافيقا، من لم يبلغ ريقا»[(1)]، «الهيبة خيبة»[(2)]، «لا تمش برجل من أبى»[(3)] .

وقد يذكره في موضع أول دون شرح، ثم يذكره في ثان، ويلحق به بعض الشروح والعكس صحيح، من أمثلة ذلك، «المعاذر مكاذب»[(4)]، ورد معه شرح موجز في مدخل «عذر»، وورد من غير شرح في مدخل «كذب»، و«مع الخواطئ سهم صائب»[(5)]، ورد بشرحه في مدخل «خطأ»، ومن غير شرح في مدخل «كذب»، «والصدق ينبئ عنك لا الوعيد»[(6)]، ورد من غير شرح في مدخل «صدق»، وبشرحه في مدخل «نبا»، «ومرعى لا كالسعدان»[(7)]، ورد غير شرح في مدخل «رعي»، وبشرحه في مدخل «سعد»، و«أسمع جعجعة ولا أرى طحنا»[(8)]، ورد بشرحه في مدخل «جعع» ومن غير شرح في مدخل«طحن».

ويبدو من خلال هذه النماذج أن ابن منظور كان يتحاشى تكرار بعض الشروح، ولكنه كان يلح ويؤكد شروح بعض الأمثال ويكررها، فهو يذكر شطر البيت الشعري المتمثل من قول «خضرمي بن عامر الأسدي» متبعا بشطره الثاني في مدخل «بلل».

وَلَقَدْ طَوَيْتُكُم عَلَى بُلَلاتِكُم وَعَلِمْتُ مَا فِيكُمْ مِنَ الأَذْرَابِ[(9)]

و يكتفي بذكر الشطر المتمثل به فقط في مدخل «ذرب» ومرفقاً بنفس الشرح في كلا المدخلين، من دون أية إضافات، على أن هذا التكرار المنسوخ، قليل الى حد ما في أمثال «اللسان»، فالغالب هو إتيانه بشروح متعددة للمثل الواحد، قد يجمعها في سياق واحد بما فيها من آراء وروايات ومسائل لغوية، وقد يذكر بعضها في موضع، وبعضها الآخر في موضع آخر مع نفس ذلك المثل المكرر .

و حين يورد المثل القائل: «عسى الغوير أبؤسا»[(10)]، في مدخل «بأس» ينحو بالشرح الى الجانب الصرفي والنحوي، مفصلا ذلك بإيراد آراء لابن بري، وابن الكلبي، وسيبويه في

(١) المصدر نفسه، بلع، ج١ ص٤٨٥.

(٢) المصدر نفسه، خيب، ج٤ ص٢٥٦.

(٣) المصدر نفسه، رجل، ج٥ ص١٥٥.

(٤) المصدر نفسه، عذر، ج٩ ص١٠٨ان كذب، ج١٢ ص٥١.

(٥) المصدر نفسه، خطأ، ج٤ ص١٣٤، كذب، ج١٢ ص٥١.

(٦) المصدر نفسه، صدق، ج٧ ص٣٠٧، نبأ، ج١٤ ص٣٠.

(٧) المصدر نفسه، رعي، ج٥ ص٢٥٢، سعد، ج٦ ص ٢٦٤.

(٨) المصدر نفسه، جعع، ج٢ ص٢٩٩، طحن، ج٨ ص١٣١.

(٩) المصدر نفسه، بلل، ج١ ص٤٩١، ذرب، ج٥ ص٣١.

(١٠) لسان العرب، بأس، ج ص٣٠٤، عسا، ج٩ ص٢١٤، ج١٠ ص١٨٤.

بيان أن «الأبؤس» جمع «بأس»، ودلالة «عسى»، على الطمع والإشفاق، وبعد هذا، يورد، شرحين لمضرب المثل ومورده، الأول لابن الأعربي، والثاني للأصمعي عائدا في نهاية الشرح الى الحالة الإعرابية لـ «أبؤسا» قائلاً بالنصب على أنه خبر عسى .

ويكتفي لدى عرضه لهذا المثل في مدخل «عسا»، بشرح موجز للغاية، نحوي الدلالة، نصه: «أي كان الغوير أبؤسا»، بينما يذكر في موضع ثالث هذا المثل في مدخل «غور»، فيه ثلاثة أقوال في بيان أصل هذا المثل وقصته، وهي للأصمعي، ولأبي عبيد، ولابن الأثير.

وفي مثال آخر، يورد ابن منظور المثل القائل: «أحشفا وسوء كيلة» [1]في موضعين مختلفين، الأول في مدخل «حشف»، ويقصر شرحه على كلمة «الحشف»، وهو التمر الذي لم ينم، فإذا يبس وفسد صار بلاطعم ولالحاء ولا حلاوة «بينما يقوم ببيان معنى المثل في الموضع الثاني، في مدخل «كيل»، مردفا إياه بقول اللحياني، ضم روايتين أثنتين لكلمة «كيلة»، كجانب اشتقاقي لها: «وكيل ومكيلة».

وفي نموذج ثالث، يورد ابن منظور المثل القائل: «الأبد على لبد» [2]متبوعا ببيان مضربه في مدخل «أبد»، ويذكر قصته في مدخل «لبد» .

والظاهر في شروح ابن منظور أنه ينوعها وينوع مصادرها بغية توسيع أفق القارئ، وإعطائه أكثر من شرح للمثل الواحد، في موضعه أو مواضع تكراره فهو لدى شرحه للمثل القائل: «إنما يعاتب الأديم ذو البشرة»[3]، يغير مصدر شرحه وإن لم يختلف الشرح، في موضعين مختلفين يأتي بشرح نقله عن الأصمعي في مدخل «أدم»، وبشرحٍ مقارب له لبني حنيفة في مدخل «بشر»، وفي شرحه للمثل القائل: «لو كان عنده كنز النطق ما عدا»[4]، ويأتي برأيين متكاملين للجوهري وابن بري في نفس السياق، غير أن هذا التوافق المبدئي في الآراء التي يوردها في شرح أمثاله يبقى ضئيلا، أمام عدد لا بأس به من الآراء والروايات المختلفة، حول بنية المثل وصيغته وقصته ومعناه، وهذا لأسباب متعددة، منها: كثرة التداول واختلاف اللهجات وغيرها[5]، وابن منظور وقف على هذه الروايات المختلفة، وذكرها، ورجح في بضعة مواضع رواية دون أخرى، وفق حجج يذكرها برهانا على رأيه، والغالب إمساكه عن إطلاق الأحكام .

---

(١) لسان العرب، حشف، ج٣ ص١٩٠، كيل، ج١٢ ص٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه، أبد، ج١ ص٤٠، لبد، ج١٢ ص٢٢١.

(٣) المصدر نفسه، أدم، ج١ ص٩٧، بشر، ج١ ص٤١٣.

(٤) المصدر نفسه، نطف، ج١٤، ص١٨٨.

(٥) د/ عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، ص٢١٦ ـــ ٢٢٦.

ومن هذه الاختلافات ما جاء في شرح المثل القائل: «على أهلها دلت براقش»[1]، فيأتي برواية أخرى لنص المثل عن «ابن هانئ»، في قوله: قال ابن هانئ: زعم يونس عن أبي عمرو أنه قال هذا المثل : «على أهلها تجني براقش»، وبعد هذا يبدأ في شرح المثل، بإيراد خمسة أقوال في هوية «براقش» وهي بإيجاز :

١ ـ قول أبي عبيد بأنها كلبة .

٢ ـ قول«حمزة بن بيض» بأنها كلبة ايضا .

٣ ـ قول «الشرقي بن القطامي» بأنها امرأة لقمان بن عاد .

٤ ـ قول «أبي عبيدة» بأنها ابنة ملك قديم .

٥ ـ وقول «أبي حاتم» عن الأصمعي «عن أبي عمرو بن العلاء» بأنها مدينة .

وبهذا الترتيب أورد ابن منظور هذه الأقوال مفصلة، دون أن يرجح قولا على آخر في هذا المثل، وفي موضع آخر، يذكر المثل القائل: «الظمأ القامح خير من الري الفاضح»[2]، عن «الليث»، ليردفه برأي معاكس للأزهري، نصه: «لكن الأزهري قال بأنه خلاف ما سمع عن العرب، والمسموع منهم: الظمأ الفادح خير من الري الفاضح» .

ولدى شرحه للمثل القائل: أشأم من عطر منشم [3]، يورد اثنى عشر قولا في هوية «منشم»، وهي باختصار :

١ ـ قول غير منسوب لأحد من العلماء ـ يرى بأنها امرأة عطارة من همذان .

٢ – قول عمرو بن العلاء بأنها تعني الشر بعينه، فهي لديه ليست امرأة .

٣ – قول ابن الكلبي بأنها امرأة عطارة من حمير .

٤ – قول الجوهري بأنها امرأة عطارة من مكة .

٥ – قول بن بري بأنها الشر بعينه، على رأي أبي عمرو بن العلاء .

٦ – قول غير منسوب لأحد من العلماء – بأنها شئ من قرون السنبل، يقال له «البيش».

٧ – قول الأصمعي بأنها امرأة عطارة، دون أن يسمى قومها .

٨ – قول أبي عمرو الشيباني بأنها امرأة عطارة من خزاعة .

٩ – قول هشام الكلبي بأن من قال منشم، بكسر الشين، فهي ابنة الوجيه من حمير .

١٠ـ وقوله كذلك بأن من قال منشم، بفتح الشين، فهي امرأة عطارة من عوام الناس

١١ـ قول الكلبي، بأنها امرأة من جرهم .

---

(١) لسان العرب، برقش، ج١ ص٣٨٥.

(٢) لسان العرب، قمح، ج١١ ص٢٨٩.

(٣) المصدر نفسه، نشم، ج١٤ ص١٥٢.

١٢ــ وقول غير منسوب لأحد من العلماء – بأنها امرأة خانت زوجها، ولها قصة.
وقد أورد ابن منظور هذه الأقوال مفصلة، من غير إبدائه الرأي في المسألة.

ومن المواضع النادرة، التي أصدر فيها حكما لصالح رأي على آخر، ما أورده في شرح المثل القائل: «متى كان حكم الله في كرب النخل؟»[1]، حيث أتى بالمثل نقلا عن الجوهري، مردفا إياه برأي مخالف للجوهري، ينفي صفة المثل عن هذه العبارة وهو رأي ابن بري القائل: ليس هذا الشاهد الذي ذكره الجوهري مثلا وإنما هو عجز بيت لجرير، وهو بكامله :

أَقُولُ وَلَمْ أَمْلِكْ سَوَابِقَ عَبْرَتِي ... مَتَى كَانَ حُكْمُ الله في كَرَبِ النَّخْلِ؟[2]

ويمضي في سرد مناسبة هذا الشعر، ثم يعقب ابن منظور لصالح الجوهري، بقوله: «قلت: هذه مشاحة من ابن بري للجوهري في قوله: ليس هذا الشاهد مثلا، وإنما هو عجز بيت لجرير، والأمثال قد وردت شعراً وغير شعر، وما يكون شعراً لا يمتنع أن يكون مثلاً»[3]، حيث عرض الرأيين على اختلافهما، ثم قضى بموضوعية رأي الجوهري وصلاحيته على رأي ابن بري.

وعرض ابن منظور لمختلف الروايات أحالنا إلى أمرين متناقضين، فهو في مواضع يذكر الروايات دون نسبتها لأحد من العلماء، من أمثلة ذلك، ما جاء في شرح المثل القائل: «إنه ليكسر عليك أرعاظ النبل غضباً»[4]، حيث أتى بشرحين مختلفين، من غير أن ينسب أحدهما، إلى عالم أو كتاب، أو مذهب ما، مبتدئا ذلك بقوله :«..و قد فسر على وجهين...».

ويقوم في مواضع أخرى بذكر سند روايته بالتواتر، عالما عن عالم، ومن أمثلة ذلك: شرحه للمثل القائل :«ليس في كل حين أحلب فأشرب»[5] فيذكر في شرحه: «قال الأزهري: هكذا رواه «المنذري عن أبي الهيثم»، وفي مثل آخر: جستموني ووراء الأكمة ما وراءها»[6]، يقول: «... وروى ابن هانئ عن زيد بن كثوة ..» كما انتهج ابن منظور في شرحه للأمثال، نهجا آخر، فشرح المثل بمثل ثان دون إضافة تعليق ما، ومن أمثلة ذلك، شرحه للمثل القائل:«إن الكذوب قد يصدق»[7]، بمثل آخر فيقول «وهو كقولهم: مع الخواطئ

---

(١) لسان العرب، كرب، ج١٢ ص٥٨.
(٢) جرير، الديوان، شرحه: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د/ط، د/ت، ص ٣٢٥.
(٣) لسان العرب، كرب، ج١٢ ص٥٨.
(٤) المصدر نفسه، رعظ، ج٥ ص٢٤٥.
(٥) المصدر نفسه، حلب، ج٣ ص٢٧٩.
(٦) المصدر نفسه، أكم، ج١ ص١٧٣.
(٧) لسان العرب، كذب، ج١٢ ص٥١.

سهم صائب»، وقد نعلل هذا بورود المثل الأخير بشرحه قبل هذا في مدخل «خطــأ»[1] مــا جعل فهمه ينتقل بالضرورة إلى المثل الجديد المشروح به، ولكنه قام في موضع آخر بشرح مثل عربي، بمثلين آخرين ولم يشرحا من قبل في «اللسان» كما جاء في شرح المثل القائل: «عاط بغير أنواط» [2]حيث فسر معناه ابتداء ثم قال:«... وهذا نحو قولهم: كالحادي وليس له بعير، وتجشأ لقمان من غير شبع».

وأحيانا يتم شرح المثل بمثل ثان يشرحه ويتم شرح المثل الثاني بمثل آخر يشــرحه فــي نفس السياق، وهذا ما جاء في شرح المثل القائل:«ولقد طويتكم على بللاتكم»[3]، حيث أتــم شرحه بمثل ثان: (اطو الثوب على غره)، فسر معناه وأردفه بمثل آخر: (اطو الســقا علــى بلله) وفسره كذلك .

ويثير ابن منظور في شرح الأمثال مسائل عدة – وهذا دأبُ شراح الأمثال في مصنفاتهم ــ من تلك المسائل ما كان نحويا، وصرفيا، وصوتيا.

ومن المسائل النحوية، التي ناقشها ابن منظور، وفق ما أورده من روايات، ما جاء فــي شرح المثل القائل: «عسى الغوير أبؤسا»[4] موضحا الحالة الإعرابية لــ«أبؤسا» بلفظة: «... وانتصب على أنه خبر عسى»، وفي شرح مثل آخر: «وجه الحجر وجهة»[5]، يبين موقع كلمة «الحجر» من الإعراب، بلفظة: «... فنصب بوقوع الفعل عليه...» [6].

كما تطرق ابن منظور إلى قضايا صرفية، ومنها ما جاء في شرح المثل القائــل: «مــاز رأسك والسيف»[7]، فقال: «... وماز: ترخيم مازن»، وفصل في موضوع الاشــتقاق علــى لسان «أبو العباس ثعلب» في شرح المثل القائل: استنوق الجمل، فقال: «ولا يقــال اســتناق الجمل إنما ذلك لأن هذه الأفعال المزيدة.... افتعل واستفعل، إنما تعتل باعتلال أفعالها الثلاثية البسيطة التي لا زيادة فيها، كاستقام، إنما اعتل لاعتلال قام....» .

ولم يغفل ابن منظور عن الجانب الصوتي في الأمثال إذ ضبط حركة أواخر الكلمات وفق ما أورده من روايات، ومن أمثلة ذلك، ما جاء سياق شرح المثل القائل: «إنك كالبائع الكبــة

(1) المصدر نفسه، خطأ، ج٤ ص١٣٤.
(2) المصدر نفسه، نوط، ج١٤ ص٣٢٨.
(3) المصدر نفسه، ذرب، ج٥ ص٣١.
(4) المصدر نفسه، بأس، ج١ ص٣٠٤.
(5) المصدر نفسه، وجه، ج١٥ ص٢٢٦.
(6) المصدر نفسه، وجه، ج١٥ ص٢٢٦،
(7) المصدر نفسه، نكد، ج١٤ ص٣٣٣.

بالهبة» [1]حيث قال: «.. منهم من رواه: إنك كالبائع الكبة بالهبة بتخفيف البائين من الكلمتين...أبوزيد في هذا المثل شدد الباءين من الكبة والهبة...» وفي شرح للمثل القائل:«الكلاب على البقر»[2]، قال: «.. ترفعها وتنصبها»، أي أرسلها على حمار الوحش كذلك نجده لدى ذكره للمثل القائل:«ليس هذا بضربة لازب»[3] وفي رواية مضافة يقول: «ليس هذا بضربة لازم»، يعلق عليه بالقول: يبدلون الباء ميما لتقارب المخارج...

وعرج ابن منظور على لغة الأمثال، من ذلك ما جاء في شرح المثل القائل «أتى عليه ذو أتى على الناس»[4]، على لسان أبي منصور الأزهري: «وهي لغة طئ»، ونسب الأمثال إلى منطقة بعينها كالمثال القائل: «عير بعير وزيادة عشرة»[5] حيث نسبه لأهل الشام.

وميز في مواضع أخرى بين ما يتمثل به لدى النساء ولدى الرجال، كالمثل القائل: (إلا خطية فلا إليه)[6] حيث يمضي قائلاً على لسان صاحب (التهذيب)، «هذا المثل من أمثال النساء ...»[7].

واعتبار لكل ما ذكرناه ندرك تعامل ابن منظور مع الأمثال العربية في معجمه، وفق منهجية وسعت مناهج مصنفي كتب الأمثال السابقين في شرحها، ودراسة مختلف المسائل اللغوية المتعلقة بها، ويمكن تلخيص منهجية إيراد الأمثال وشرحها في «لسان العرب» عبر الأمور الآتية:

١ ــ المثل في معجم ابن منظور شاهد يعتد به في اللغة.

٢ ــ أمثال «اللسان» غير خاضعة لأي ترتيب.

٣ ــ تحري ابن منظور الأمانة العلمية، في ذكر مصادر أمثاله وشرحها في معظم استشهاداته وإعراضه عن هذا في الشائع منها والمتبذل.

٤ ــ تباين شروح ابن منظور مابين الطول والقصر، وانعدامها في بعض الأمثال، وتوزيع الشروح في مواضع أخرى عند تكرار للأمثال، ونادرا ما كرر شروحه عبر المعجم.

٥ ــ تعداد رواياته في شرح المثل الواحد ما أغنى مادته، ووسع الرؤية اللغوية للمثل.

٦ ــ واهتمام ابن منظور ببيان مورد المثل ومضربه في أكثر استشهاداته.

(١) المصدر نفسه، كبب، ج١٢ ص٨.

(٢) المصدر نفسه، كلب، ج١٢ ص١٣٤.

(٣) المصدر نفسه، لزب، ج١٢ ص٢٧١.

(٤) المصدر نفسه، ذاوذوي، ج٥ ص١٤.

(٥) المصدر نفسه، عير، ج٩ ص٤٩٢.

(٦) المصدر نفسه، حظا، ج٣ ص٢٣٢.

(٧) المصدر نفسه، حظا، ج٣ ص٢٣٢.

٧ ــ وعرض لكل الروايات المختلفة في المثل الواحد من دون تعصب أو إصدار أحكام له في هذه الروايات إلا نادراً.

٨ ــ واختصار ابن منظور لبعض شروحه، بإيراد المثل تفسيراً لمثل آخر، معمولا على ثقافة القارئ وما سبق ذكره في أبواب «اللسان».

٩ ــ وإثارة مختلف المسائل النحوية، والصرفية، والصوتية، واللغوية، في شروحه للأمثال.

١٠ ــ وتحديد المنطقة السكانية، التي نشأ فيها المثل المستشهد به في بعض المواضع.

١١ ــ وتعيين الفئة البشرية التي تتعاطى مثلا دون أخر في سياق بعض استشهاداته.

المصادر والمراجع

١ــ القرآن الكريم.

٢ــ أساس البلاغة، الزمخشري، تحقيق: محمد أحمد قاسم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان ط٣، ٢٠٠٣ م .

٣ــ أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٤.

٤ــ الأمثال في القرءان الكريم، ابن قيم الجوزية، تحقيق: سعيد محمد نمر الخطيب، دار المعرفة، بيروت لبنان، د/ط، ١٩٨١م.

٥ــ أمثال العرب، المفضل محمد الضبي، تحقيق: قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان ط١، ٢٠٠٣ .

٦ــ الأمثال العربية القديمة، ودولف زلهايم، ترجمة: رمضان عبد التواب، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط٣، ١٩٨٤ م .

٧ــ الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية، عبد المجيد قطامش، دار الفكر، دمشق، سورية، ط٢، ١٩٨٨م

٨ــ الأمثال العربية ومصادرها في التراث، محمد ابو صوفة، مكتب الأقصى، عمان، الأردن، ط١، ١٩٨٢م.

٩ــ الأمثال المولدة وأثرها في الحياة الأدبية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الرابع هجري، فيصل مفتاح الحداد، جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ط١، ١٩٩٨ م.

١٠ــ البيان والتبيين، الجاحظ، قدم له: د/علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، د/ط، ٢٠٠٢ م .

١١ــ تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، تحقيق: احمد عبد الغفور العطار، القاهرة، مصر، ط٢، ١٩٨٢م .

١٢ــ التعبير اللغوي في الأمثال القرآن الكريم، محمود السيد الحسن، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، د/ط، ٢٠٠١م.

١٣ــ التوليد الدلالي، حسام البهنساوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٣ م .
١٤ــ الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، حمزة بن الحسن الأصفهاني، تحقيق: د/قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣ م .
١٥ــ شرح ديوان الأعشى: محمد محمود ناصر الدين، ودار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٩٣م .
١٦ــ الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق: مفيد قميحة ومحمد امين النضاوي، دار الكتب العربية، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٥ م .
١٧ــ علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط٥، ١٩٩٨م .
١٨ــ علم الدلالة، كلود الجرمان، ريمون لوبلون، ترجمة: نور الهدى لوشن، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، د/ط، د/ت.
١٩ــ الفاخر في الأمثال، أبو سلمة الكوفي الضبي، تحقيق: قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣ م .
٢٠ــ فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، أبو عبيدة البكري، تحقيق: قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان ط١، ٢٠٠٣ م .
٢١ــ الفهرست، ابن النديم، تحقيق: يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٢م.
٢٢ــ كلام العرب من قضايا اللغة العربية، حسن ظاظا، دار القلم، دمشق، سوريا، ط٢، ١٩٩٠ م .
٢٣ــ لسان العرب، ابن منظور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٩٣م.
٢٤ــ مجمع الأمثال، الميداني، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط٢، د/ت.
٢٥ــ مجموع أيام العرب في الجاهلية والإسلام، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢م.
٢٦ــ المعاجم اللغوية العربية، إميل بديع يعقوب، بداءتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨١م .
٢٧ــ الأمثال في القرءان الكريم، ابن قيم الجوزية، تحقيق: سعيد محمد نمر الخطيب، دار المعرفة، بيروت لبنان، د/ط، ١٩٨١م.
٢٨ــ المعجم المفصل في اللغوين العرب، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧م .
٢٩ــ موسوعة الأمثال القرآنية، محمد عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط١، ١٩٩٤م.
ــ أحمد حسن الزيات، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، مصر، ط٢، ١٩٦٦م .

١ـ أخبار التراث

مظهر الحجي(*)

المقدمة:

كان المرحوم **هلال بن ناجي** تـ ٢٠١١هـ الأديب العراقي مولعاً بجمع شعر الشعراء الذين ليست لهم دواوين شعرية ، وقد ظهر آخر إنتاجه في هذا المجال بعد وفاته بقليل وهذه الدواوين صدرت عن **دار البشائر بدمشق** ٢٠١١ .

١ـ ديوان شعر كلثوم بن عمرو بن الحارث التغلبيّ العتّابي المتوفى سنة ٢٢٠هـ وديوان نثره . جمع وتحقيق وتقديم هلال بن ناجي .

اشتمل الديوان على مقدمة جمعت أخبار العتّابي مع الرشيد والمأمون ثم ذكر مصنفاته لأن الشاعر كان من أصحاب التصنيف، وذكر ديوان شعره الذي وقع في مئة ورقة. ولكن لم يبق من شعره إلا ما جمع في هذا الديوان وبلغ ١١٩ قصيدة ومقطوعة و١١ قطعة من المتدافع

(*) عضو جمعية الشعر في اتحاد الكتاب العرب.

بينه وبين غيره . أما ديوان نثره الملحق بديوان شعره فقد اشتمل على إحدى وثمانين قطعة نثرية استخرجها المحقق من كتب الأدب والتاريخ.

٢ـ ديوان الأخيطل (كان حياً سنة ٢٥٢هـ)

الأُخيطل هو محمد بن عبد الله بن شعيب الأهوازي المخزومي ولاءً الملقب : برقوقا الذي عاش في القرن الثالث للهجرة ولقي أبا تمّام وأنشده شعره كما مدح محمد بن عبد الله بن طاهر وهجا عبد الصمد المعذّل والجاحظ والمبرد والحمدونيّ . قال عنه ابن المعتز: هو من المجيدين المحسنين ، وله البيت العجيب في تشبيه المصلوب الذي ليس لأحد مثله .

لم يبق من شعره سوى نتف أو مقطوعات متناثرة وقد جمع منها المرحوم هلال ناجي ما استطاع جمعه ، وقد بلغت ٤٠ قطعة .

٣ـ ديوان الناشئ الأكبر تـ ٢٩٣هـ

هو أبو العباس عبد الله بن محمد الأنباري وهو شاعر مصنّف ناقد ، نظم النسب النبوي في قصيدة طويلة (٧٧ بيتاً) وذكروا أن شعره كان في خمسين ورقة (نحو ٢٠٠٠ بيت) وفقد ديوانه ولم يبق من شعره إلا ما تناثر في المصادر فجمع منه المرحوم هلال ١٤٤ مابين قصيدة ومقطوعة ، وقد شرح جامع الديوان مفردات اللغة التي تحتاج إلى شرح وقدم للديوان بمقدمة اشتملت على أخباره وما روى عنه في ٦٦ صفحة .

٤ـ ديوان القاضي التنوخي الكبير تـ ٣٤٢هـ

هو علي بن محمد بن داود بن أبي الفهم الأنطاكي ٢٧٨هـ – ٣٤٢هـ القاضي ، وكان في جملة القضاة الذين كانوا ينادمون الوزير المهلبي الذي كان يتعصب للتنوخي ويعده ريحانة الندماء وتاريخ الظرفاء لطيب عشرته وكرمْ أخلاقه وسيرورة أشعاره .

وكان للتنوخي ديوان وله مصنفات ، وقد ضاع ديوانه ، وجمع ما تفرق منه هلال بن ناجي فبلغ جمعه ١١٦ قطعة مابين قصيدة ومقطوعة .

٥ـ ديوان الحسن بن أسد الفارقي تـ ٤٨٧هـ

هو أبو نصر الحسن بن أسد بن الحسن الفارقي قُتل بحرّان في سنة ٤٨٧هـ وهو نحويّ وله مصنفات وقد نشر ديوانه بعنوان «ديوان الحسن بن أسد الفارقي» المتوفى سنة ٤٨٧هـ: حياته والصُّبابةَ من شعره . جمع هلال بن ناجي ١٢٢ قطعة ما بين قصيدة ومقطوعة من شعر الفارقي وذكر تخريجها كما في سائر الدواوين وقدّم للشعر بدراسة استغرقت ٢٠ صفحة.

٦- ديوان البارع الزّوزني الغساني تـ ٤٩٢هـ

وهو أبو القاسم أسعد بن علي بن أحمد ، كان عربياً صليباً ينتمي إلى الغساسنة ، كان بارعاً في ارتجال الشعر ، كما أنه كان مصنفاً ذكر له المحقق أربعة مصنفات هي :

- كتاب عيون الأشعار في محاسن أعيان الشعراء .
- كتاب أنس الأدباء .
- كتاب يواقيت الحِكم .
- كتاب محاسن الأخبار .

جمع له المرحوم هلال ناجي ٧٣ قطعة ما بين قصيدة ومقطوعة .

- مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد ٨٥

تم صدور المجلد ٨٥ – ٢٠١٠ من مجلة مجمع اللغة العربي بدمشق بأجزائه الأربعة ، وقد اشتملت هذه الأجزاء على مباحث ونصوص تراثية نذكرها فيما يلي مقرونة بأسماء كتّابها:

الجزء الأول :

– من أخبار تدمر	د. إحسان النص
– أضواء على كتاب «العادة»	لجبر ضومط. محمود السيد
– المنحى الاجتماعي في فائية ابن أبي السعلاة	د. أحمد علي محمد
– العدد ودلالاته في التراث الشعري القديم	د. أحمد النعيمي
– السبر الجمالي في كتاب «تحفة الأدب»	د. ماجد أبو ماضي
– المؤثرات الفارسية في الأدب العربيد.	قحطان الفلاح
– الهموم النفسية في شعر المعمّرين	د. شمس الإسلام حالو
– السياق المشكل في القرآن الكريم	أ.محمد المهدي الرفاعي
– القلق في شعر تميم بن أبيّ بن مقبل	أ. هفل اليونس
– من دلالات التاء المربوطة	د. مكي الحسني
– كتاب «لمح الملح»	د. عبد الإله نبهان
– تعاليق على تحقيق كتاب الأنواء	د.محمد خير البقاعي

الجزء الثاني :

– التعليم العربي في مواجهة التحديات	د. محمود السيد

– العربية هوية ونسب	د. مازن المبارك
– أبقراط الطبيب.	عبد الكافي المرعب
– المستدرك على ديوان ابن الرومي	د. عباس الجراح
– تعقيب على المستدرك	د. محمود الحسن
– كتاب المثلثات : تحقيق ودراسة	د. عبد الرحيم عسيلان
– الدراسة المقطعية في التراث	د. المهدي بوروبه
– التصحيف والتحريف في معجم الصحاح	د. محمد صالح العسكري
– مراحل ظهور المعجم العربي المختص	أ. محمد الفجر
– توحيد الضمير بعد العطف	د. مكي الحسني
– مُلقى السبيل لأبي العلاء المعري	د. عبد الإله نبهان
– ندوة الأدب الجغرافي في المغرب	د. عبد الكريم الأشتر
– رسالة في شرح بيت لمالك بن الريب	د. أحمد خان
– هدى مهاة الكلتين وجلا ذات الحلّتين	د. تركي بن سهو العنيبي
– آراء مهدي المخزومي في تيسير النحو	أ . الشارف لطروش

الجزء الثالث :

– اللغة والهوية د. محمود السيد	
– نظرية النظم وأثرها في الدرس النحوي	د. محمد طاهر الحمصي
– «الفاصلة القرآنية» طبيعتها الإيقاعية وأنواعها	د. زهير غازي زاهد
– عيوب التصحيح اللغوي في العصر الحديث.	اسماعيل القيّام
– مواقف إنسانية في الشعر الجاهلي	د. عبد العزيز طشطوش و د. مهى المبيض
– من الصوت إلى الصمت في شعر عمر بن أبي ربيعة	د. مهدي عرار
– بلاغة الاقتصاد على انتباه السامع عند جبر ضومط	د. وحيد كبابه
– استدراكات الصغاني على صحاح الجوهري	د. مصطفى عبد المولى
– التطور الدلالي للمصطلح الفقهي	د. سناني سناني
– معالم الجملة النحوية عند ابن السراج	أ. عبد الحليم عبد الله
– خليل مطران شاعر الأقطار العربية	أ. عيسى فتوح
– همزة «إن» بعد فعل القول	د. مكي الحسني
– مفهوم التوعية	د. مازن المبارك

- الرسالة الموسومة بالإنصاف في مشاجرة الأسلاف
تحقيق د. عبد الإله نبهان لطاش كبري زادة
- تعريف بكتاب رسائل في اللغة للبَطَلْيوسي — د. محمود الحسن
- الرسائل في عصر التقانة : مضمونها ولغتها — أ. أيمن بن أحمد ذو الغنى

الجزء الرابع :

- العربية والعولمة اللغوية — د. محمود السيد
- تعليم النحو — د. مازن المبارك
- بين اللسانيات وعلوم اللغة — د. أحمد قدور
- الأفعال الرباعية نشوؤها واستعمالها — د. ظافر يوسف
- «عرار» الناقد الشاعر — د. جمال محمد مقابلة
- الأصوات المفردة عند سيبويه — د. إبراهيم محمد البب
- الملكة اللسانية عند ابن خلدون — د. عبد البديع النيرباني
- أثر الإقصاء المشرقي للأدب الأندلسي — د. أسامة اختيار
- الجملة الحالية في مباحث البلاغيين — د. عبد الجليل مصطفاوي
- حكاية أبي القاسم البغدادي — د. محمد بن تنا
- ندوة إشكالية اللغة في المواقع الالكترونية — د. ممدوح خسارة
- مراجعة في كتاب الوافي بالوفيات — د. محمد رضوان الداية
- مراجعة في الأعلام لخير الدين الزركلي — أ. أحمد العلاونة

عالم الكتب :

صدر العددان الثالث والرابع

من المجلد الثلاثين من مجلة عالم الكتب بالرياض المحرم ١٤٣٠هـ / يناير ٢٠٠٩م وربيع الآخر ١٤٣٠هـ/ إبريل ٢٠٠٩ وقد اشتمل كل عدد على بعض المباحث ذات العلاقة بالتراث العربي ، ففي العدد الثالث نجد المباحث التالي ذكرها :

- الملحوظات النقدية في أدب الرسائل في الأندلس : دراسة في أنواع الرسائل وأبرز أحكامها النقدية لـ رشود بن محمد السُّلَمّي من ص ٣٢٧ – ٣٧٤ .
- الحافظ أبو القاسم البغوي وكتابة المسمّى «مسند عثمان» رضي الله عنه لـ رابح مختاري ٤١١ – ٤١٨ .
- حدود الاجتهاد في تحقيق النص التراثي لحسن محمد نور ٤٥٥ – ٤٦٦ .

ونجد في العدد الرابع الموضوعات التراثية التالي ذكرها :

- الفارق بين المصنف والسارق للسيوطي بين نشرتين لهلال بن ناجي ٥٨٧ – ٥٩٠.
- ملحوظات على تحقيق كتاب اللامع العزيزي لأبي العلاء المعري بتحقيق محمد سعيد المولوي . لعبد الله بن صالح الفلاح ٥٩١ – ٦١٦ .
- أخبار مملكة الحجاز ونجد وملحقاتها في مجلة الشرق الأدبي لعبد الكريم إبراهيم السمك ٦١٧ – ٧٤٣ .

وصدر العدد الأول من المجلد ٣١ رجب ١٤٣٠ هـ / يوليو : ٢٠٠٩ م

وقد اشتمل هذا العدد على بحوث تتعلق بالتراث وهي :

المسائل القصرية لأبي علي الفارسي:

دراسة منهجية من خلال النصوص المنقولة عنه لعبد الله بن محمد النغيمشي الأستاذ في قسم اللغة العربية بجامعة القصيم . ومن الجدير بالذكر أنّ كتاب «المسائل القصريّة» من كتب أبي علي المفقودة ، وهو كتاب أملى أبو علي مسائله على تلميذه محمد بن طويس القصري أبي الطيب وقد اعتمد الباحث في بحثه على النقول التي احتفظت بها كتب النحو عن هذا الكتاب . وجاء البحث في نحو من سبع وعشرين صفحة .

ابن دريد وكتابه الجمهرة ليوسف عبد الله الجوارنة:

الأستاذ في قسم اللغة العربية بجامعة الزرقاء بالأردن .

وهو مقال نقدي لدراسة شرف الدين الراجي الموسومة بـ «محمد بن دريد وكتابه الجمهرة» والمقال مفيد للباحثين في المعجم العربي .

مجلة الدراسات اللغوية :

عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض صدر العدد الرابع من المجلد الثاني عشر (شوال – ذو الحجة ١٤٣١ هـ = اكتوبر – ديسمبر ٢٠١٠) من مجلة الدراسات اللغوية ، وقد تضمن العدد أبحاثاً لغوية تراثية ومعاصرة لها صلة بالتراث وفيما يلي عنوانات البحوث المنشورة:

- عيوب النطق في الدراسات الأرطفونية المعاصرة للجمعي بولعراس.
- من تراكيب النفي في العربية «ما كان ليفعل» وما يقاربه: دراسة دلالية نحوية لمحمد عبد الله جبر سلومة.

- اللسانيات الغربية المعاصرة : التحول من المنهج الشكلي إلى المنهج الوظيفي لمسعود الصحراوي .
- ديداكتيك اللغة العربية ومشاريع الإصلاح لـ ليلي بلخير .
- النبر في العربية : مناقشة للمفاهيم النظرية ، ودراسة اكوستيكية في القرآن الكريم : رسالة ماجستير إعداد خالد عبد الحليم هاشم العبسي عرض ونقد عباس علي السوسوة .
- فهرس مسائل النحو والتصريف في كتاب الروض الأنف للسهيلي. حسن محمود هنداوي .

هذا وقد صدر العدد الأول من المجلد الثالث عشر

– المحرم – ربيع ألأول ١٤٣٢ هـ واشتمل العدد على المباحث اللغوية الآتية :
– تعليقة سنيّة على حل ألفاظ الآجرومية (القسم الأول)
عبد القادر بن عبد الرحمن السعدي
– ظاهرة الروم والإشمام بين النحاة والقرّاء،سامية بو زياد
– علم الديسغرافيا (اضطراب الكتابة) الجمعي بولعراس
– الظواهر اللغوية في الإعلان التجاري المكتوب بمدينة تبوك
إمام محمد عبد الفتاح إمام
– دراسة لبعض مظاهر البيئة اللغوية في الكتابتركي بن سهو بن نزال العتيبي
– الأدوات في اللغتين العربية والصومالية عرض عباس علي السوسوة

ـ الطفولة : **إبحار معها في حياتنا وتاريخنا**

عن دار الفكر بدمشق صدر عام ٢٠٠٩ كتاب «الطفولة ...» للأستاذ عرفان الأشقر ، والكتاب فيه رصد للطفولة منذ الجاهلية إلى حدود القرن السابع الهجري وقد وزعه مؤلفه على سبعة أبواب : **الأول :** لشؤون الطفل. **الثاني:** وأد الأطفال ونذرهم .
الثالث : طبائع الأطفال وسجاياهم . **الرابع:** تربية الأطفال وتعليمهم .
الخامس : الطفل والحياة . **السادس:** الطفل في اللغة والأدب .
السابع : الطفل في الفقه الإسلامي .

وقد جعل الكاتب كل باب من هذه الأبواب في مباحث عدة يتفاوت عددها من باب لآخر ، فالباب الأول اشتمل على سبعة عشر مبحثاً بينما جاء الباب الثاني في مبحثين . وحاول الكاتب في كل مبحث أن يحيط بجوانبه فقد كتب نحواً من ثلاثين صفحة في ألعاب الأطفال

وذكر واحداً وثمانين نوعاً من الألعاب ، فصل القول في كثير منها ، ومنها ما لم يعرف عنه سوى اسمه كما ورد في المعجم كالثواقيل والبرطنة والكبكب والسُّلفة ...

إنه كتاب تراثي مرجعي شامل لشؤون الطفل ، وقد غاص مؤلفه في عشرات المراجع لاستخلاص ما يهمه من جبال من المعلومات والأقوال وقد بلغت هذه المراجع نحواً من ثلاثين ومئة مرجع أدبي ولغوي وشعري وتربوي . وقد جاء في ٤٤٠ صفحة .

إنه كتاب جدير بالعناية والاهتمام .

ـ مجلة مجمع اللغة العربية الأردني :

صدر العدد ٧٩/رجب ١٤٣١ هـ - محرّم ١٤٣٢ هـ = تموز - كانون أول ٢٠١٠ وقد اشتمل العدد على بحوث تراثية في علوم العربية :

– التصغير في اللغة العربية : نظرة في الدلالة والتحليل الصوتي

د . محمد أمين الروابدة

– التوليد اللغوي على وزن (فَعْلَنة) في الاستعمال العربي المعاصر

د . عبد الحميد الأقطش

– قضايا الأصول التراثية في اللسانيات المعاصرة : عرض وتحليل

د . عاصم شحادة علي

– حركة آخر الفعل الماضي بين اللاحقة الإسنادية والعلامة البنائية

د . منير شطناوي

– دارسو اللغة العربية في ولاية لاغوس بين الواقع والوهم

د . ناصر أولاجدي أونين

– نظرية تحليل الأخطاء في التراث العربي

أ . د . جاسم علي جاسم

– قصيدة الناشئ الأكبر في مدح الرسول الأكرم ونسبه : دراسة فنية

د . ثناء نجاتي عياش

– نظرة في البحث الموسوم بـ سمات العطاء الأدبي والفكري في القرن الثامن الهجري

عبد الرزاق حويزي

٢ـ كُتُب وكُتاب

مدخل إلى المعراج والرمز الصوفي

أ.د.نذير العظمة (*)

المقدمة:

يتألف كتاب «المعراج والرمز الصوفي» من ثمانية أبواب. يتناول الباب الأول مصادر المعراج بين التنوع والوحدة. ويلقي الضوء على نشأة المعراج بدءاً من السيرة النبوية لابن إسحق واتصالها بالمعارف والعلوم الإسلامية ونموها من خلال الحديث والتفسير والتصوف ونشوء القصص الإسلامي. وانتفاعها بروح الانفتاح الإسلامي الذي استوعب ميراث المنطقة الحضاري وأعاد صياغته في إطار التوحيد واللغة العربية. واستمرت القصة نموذجاً للقصص الديني. وحافظت على وحدة نسقها بالخطوط العامة التي أوردها ابن إسحق في السيرة رغم التنوع في الصياغة والرواية. وتطورت من صيغة الحديث التي احتفظت لنا منها مصادر السنة كالبخاري ومسلم وغيرهما بأربعين رواية إلى صيغة قصة استفادت من حركة الانفتاح الثقافي والتصوف الإسلامي والفلكلور الشعبي، من ابن عباس إلى ابن إسحق إلى البسطامي

(*) عضو جمعيّة الشعر في اتحاد الكتاب العرب.

وسنائي وابن عربي والعطار. وتنوع الرواية لحديث الإسراء والمعراج رافقه تنوع المعمار القصصي في النسخ الأدبية والصوفية والشعبية وتعددت الدلالات.

كما ألقيت في نهاية الباب الضوء على مخطوطات مهمة منوها بنسخة إشبيلية التي تُرجمت في عهد الفونسو العاشر (١٢٦٤م) إلى اللاتينية والفرنسية والقشتالية. مسمياً إياها بالمخطوطة الأندلسية أضف إلى ذلك مخطوطة قديمة في حوزتي حققتها في خاتمة الدراسة. قدمتها وعرّفت بأهميتها التي تقارب النسخة الأندلسية. وإلى جانب هذا السياق التاريخي لميراث المعراج ألقيت الضوء على البعدين الفني والفكري لمؤثرات القصة. والتفسير الرمزي على الصعيدين الصوفي والشعبي. كما ركزت الاهتمام على مخطوطة هرات معراج نامة التي احتفلت الإضافة إلى النص باثنتين وخمسين لوحة وصورة تضئ موضوعات المعراج ومشاهده. وقرنت العناية بالتصوير والرمز بالاهتمام بالموضوعات والدلالات.

و اختتمت ابواباً من الكتاب بمخططات إيضاحية لتطورات المعراج ومؤثراته بدءاً من الآيات القرآنية ومروراً بالحديث والسيرة. وانتهاء بالإبداع الأدبي في رسالة الغفران للمعري. وثورة في الجحيم للزهاوي. ومسرحية الغفران لعز الدين المدني. وأفردت لكل من رواية ابن إسحق ومعراج نامه وهو ترجمة تركية لرواية أنس بن مالك صورة إيضاحية مستقلة تبين بنية الرحلة المعراجية ومعمارها الفني وأمكنتها وشخصياتها ورموزها كذلك ضمنت الأبواب المعنية بصور للمعمار الفني لكل من منطق الطير والمخطوطة الأندلسية والمخطوطة التي حققتها.

تنتمي قصة الإسراء والمعراج إلى فن السرد القصصي ويغلب على روايتها الضمير الثالث. فالراوي منفصل كلياً عن البطل أو شخصيات النص إلا أن بعض النصوص الصوفية التي بنيت على محاكاة المعراج رويت بضمير المتكلم كما في رؤيا البسطامي، والإسراء إلى مقام الأسرى لابن عربي. فيتحد فيها بطل النص بالراوي والراوي بالبطل وفي نصوص كهذه وهي أقرب إلى تقمص تجربة العروج كما في رؤيا البسطامي يحتل التعبير عن تجربة الذات مساحة النص كله من خلال محاكاة معمار النص الأصلي.

و قد عولت التجربة الصوفية على هذه المحاكاة لأن العروج استعارة مناسبة للطريق الصوفي، أحواله ومقاماته. وغايته في الوصول والمشاهدة لنور الحق. أو ما اصطلح عليه بوحدة الشهود. وقد ركز الكتاب على نماذج البسطامي وابن عربي وفريد

الدين العطار. وأكد على نشأة المعراج بمعماره وتفاصيله ورموزه وشخصياته في حضن الثقافة الإسلامية وعلومها ومعارفها. واتساعه لعناصر من ثقافات أخرى بعد استيعابها وتمثلها ومواءمتها للتوحيد والذائقة العربية الإسلامية وأكدت خاتمة الفصل على نشوء جدل صوفي Dialectic اعتمده أكابر الطريق في التعبير عن أحوالهم النفسية وتجربتهم بين الغنى والفقر. والسكر والصحو، والفناء والبقاء والخروج من هذه الثنائيات المتضادة إلى التوازن والوحدة.

Synthese-Antythesex these فلكل فرضية أو موضوعة، فرضية أو موضوعة نقيضة، يؤول تناقضهما إلى أطروحة مركبة. يتولد منها نقيضها وهكذا.

و لعله من توارد الأفكار أن نستخدم هذا المصطلح Dialectic فنكتشف في قراءات لنا فيما بعد أن برتراندرسل قد استخدم المصطلح ذاته. واعتقد بنشوء جدل صوفي إسلامي قبل نشوء جدل هيغل.

في كثير من نسخ المعراج الصوفية والفولكلوريه تصبح مراتب الأنبياء منوطة بمراتب الأفلاك في صعود العارج والوصول إلى خبراتهم ومنزلتهم الروحية. كما تحمل لغة المعادن والأحجار الكريمة والألوان دلالات على أحوال نفسية ومقامات روحية يصل إليها السائر على الطريق الصوفي أو العارج في تقمص تجربة العروج ومحاكاتها. ولعل معراج القشيري ومعراج ابن عربي هي أمثلة واضحة في هذا الخصوص. حيث يصبح المعراج Allegory يعبر عن التجربة الصوفية أو قصة رمزية لها أو سيرة ملحمية في حضور صراع الأضداد للوصول إلى نور اليقين والحق، إما من خلال جدل النقائض أو من خلال جدل التسامي بالذات على سلم التجربة الروحية.

فقد تصور أهل التصوف أن بين الله وخلقه حجباً متعددة والانتماء إلى الطريق الصوفي ومعاناته كفيل بنزع الحجب والوصول إلى النور من خلال عروج متصاعد.

ويرتكز مذهب الإشراق في الصوفية على هذه المكابدة في إزاحة الحجب والوصول إلى نور الحق من خلال مراقبة النفس والفناء في الهو فيتجلى نور الحضور الإلهي للنفس المتألمة ويؤنسها بنور الكشف ونور المشاهدة. وبلغ هذا المذهب أوج اكتماله في هياكل النور للسهروردي الذي عبر عن تجربته الصوفية متأثراً بميراث الفرس من خلال الانتقال في هياكل النور بوتيرة متصاعدة تتخلص من العتمة للوصول إلى النور.

كذلك للسهروردي محاكاة لقصة المعراج. لكنها ليست بقوة هياكل النور وقدرتها على الوصول إلى المتلقي.

وقد اتخذت الحجب دلالات مختلفة من صوفي إلى آخر بأبعاد فكرية ونفسية ورمزية متنوعة. أهمها ما نجده عند ابن عربي. فغياب الله في حياة الإنسان عنده هو الحجاب. ورفع الحجاب هو حضور الله في هذه الحياة فيتحول الفناء بقاء. فناء الأنا هو بقاء الهو. مصدر القيم وينبوع النور. يميّز ابن عربي ثلاث فئات في هذا المجال: أصحاب الحقيقة وهم أهل التجربة الصوفية الحقة. وأهل التفريق هم الذين تحجزهم رؤية الحرف عن حيوية النبض أهل الفقة الذين يرون الشريعة مجردة عن الحقيقة. وأهل البرزخ. وهو بمثابة المطهر لهم والذي يؤهلهم نزولهم فيه إلى تطهير أرواحهم وتجاوز عالم الصفات والظواهر إلى عالم الذات الكلية (ربما هم أصحاب الفلسفة وعلم الكلام). هذه الحالات كلها يعبر عنها غالباً بلغة الرمز والألوان والمعادن عند ابن عربي في العروج النفسي إلى فوق من حال إلى حال.

وهكذا يبدو المعراج كأنه جنس أدبي يتطور من آية في سورة الإسراء إلى سورة كامله في سورة النجم، في التفسير، إلى صور متعددة من الحديث الشريف. وسيرة عند ابن اسحق. وقصة تنسب غالباً إلى ابن عباس ومالك بن أنس.

ويتحول المعراج إلى سلالة إبداعية نسبها موصول بأصول القرآن والسنة. وفروعها متصلة بالمعارف الإسلامية من أدب وتاريخ وتصوف تلبي حاجات نفسية واجتماعية وفنية للنهوض الإسلامي العابر للأقاليم والأعراق والحضارات فللجاهلية معلقاتها نسق شعري واحد متنوع برحلة الذات في جغرافيا الأرض.

وللإسلام معراجه، نسق روحي وفني لرحلة الذات وتساميها على سلم التجربة الصوفية إلى المطلق. ولهذا النسق قدرة على التحولات حسب الوظائف النفسية والاجتماعية والفنية التي يلبيها. أو يقوم بها للجماعة. نسق قادر على التعبير عن حاجاتها المتنوعة ومعارفها المتعددة بوحدة الروح وتجربة الذات الإنسانية.

لقد تشكلت من المعراج هذا الجذر الإبداعي سلالة كاملة من النصوص في ثقافات عديدة، من خلال محاكاة النص الأصلي أو تقمصه أو توليد نصوص منه تلبي حاجات روحية واجتماعية وفنية للإنسان والمجتمع. وهكذا تحول المعراج من التفسير والسيرة إلى فن القصص ومنها إلى التأويل الصوفي ومن ثم إلى النقد الاجتماعي والأخلاقي والأدبي في رسالة الغفران الذي أبرزه المؤلف في الباب الخامس. وفي إطار التأصيل

لنظرية الأجناس يدعو سليمان البستاني رسالة الغفران في مقدمته الثمينة لترجمة الإلياذة بالملحمة. ويستلهم منها عز الدين المدني في تونس مسرحية الغفران. أخرجها الطيب الصدقي على مسرح محمد الخامس ١٩٧٦. وحضرناها شخصياً. وتعيد عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ ترتيب أبواب الرسالة بما يتفق مع البنية الدرامية فتحذف أو تخفف مشاهد النقد اللغوي. وتؤكد بعد النقد الاجتماعي والأخلاقي الديني الذي يناسب المسرح ١٩٨٠. ومبكراً ينشر الزهاوي "ثورة في الجحيم" قصيدة ملحمية من ٤٣٣ بيتاً موحدة الوزن والقافية ولا يخفي تأثره معاً برسالة الغفران والكوميديا الإلهية لدانتي مغيباً النسق الأم للمعراج.

و هنا لابد من ملاحظة أن هذه السيرورة والسيولة لقصة المعراج، اذا صح هذا التعبير، في الزمان من ٦٢١ للميلاد إلى الزمن الحاضر وفي صلب الأجناس الأدبية بتنوعها في الخبر والسيرة والقصة والحكاية المرموزة والمسرحية والقصيدة والملحمة مما يدعونا إلى الاعتقاد أن المعراج جنس أدبي مخصاب تجاوز حدود الثقافات واللغات والأقاليم وارتقى إلى العالمية ويستحق أن ندعوه قلقامش الإسلام.

و هكذا فإن أثر المعراج لم يبق محصوراً في الدائرة العربية بل تعداها إلى الدائرة الإسلامية في الآداب الفارسية والتركية. وتبين من ترجمة المخطوطة الأندلسية روابط الكوميديا الإلهية لدانتي بالنموذج العربي والمصادر الإسلامية وطوبوغرافيا الرحلة إلى الماوراء ومواقع الجحيم والنعيم والمطهر "الأعراف" في ملحمة دانتي. لكن التصوير والتخييل والرمز عنده حرص على التعبير عن استراتيجية فكرية مسيحية في نص مضاد. ويعتقد بلاسيوس أن دانتي مدين للمصادر الإسلامية ولاسيما المعراج لا من حيث كثير من الصور والأخيلة فحسب بل من حيث المعمار الفني ككل لملحمته التي حاولت أن تخلق أوذيسه مسيحية لأوربا.

و بنشر سنדينو في إسبانيا وانريكو تشيرولي في ايطاليا بتاريخ متقارب ١٩٤٧ لترجمات النسخة الأندلسية للمعراج إلى اللغات اللاتينية والفرنسية والقشتالية في عهد الفونسو العاشر ١٢٦٤ قبل أن ينشر دانتي الجزء الأول من ملحمته، الجحيم بأربعين سنة ١٣٠٥. يؤكد وجود وثيقة كاملة للمعراج متاحة لدانتي قبل إبداعه الكوميديا الإلهية. وقد تناول الباب السابع كل ذلك بشكل موثق أما الباب الثامن فقد انجزناه بالإنجليزية منذ ١٩٧١ وألقيناه في مؤتمر سانتاباربارا لجمعية الاستشراق الأمريكية

ولاسيما ملاحظاتنا حول المعراج ومؤثراته في رؤيا البسطامي والإسراء إلى مقام الأسرى لابن عربي.

و أضفنا فيما بعد ترجمتنا لرؤيا البسطامي للإنجليزية ونشرنا ذلك في دورية العالم الإسلامي الأمريكية كما ترجمنا مخطوطة للمعراج تنسب إلى ابن عباس من مكتبة جدنا داوود النداف الرفاعي رحمه الله. وحققناها بالإضافة إلى الترجمة.

إن اهتمامنا بالموضوع رافقنا منذ الطفولة. لكن رحلتنا إلى الغرب وإبحارنا في ثقافته من خلال الحياة الأكادمية دراسة وتدريساً للأدب المقارن حفزنا إلى إنتاج هذا المؤلف. وهو في طبعته الثالثة بين يدي القارئ.

٣ـ آخر الكلام

تحقيق
النّصوص التّراثيّة صَنْعَة

أ. د. محمد رضوان الداية

المقدمة:

أحياناً يختلط الجدّ بالهزل فيصعب على المتابع إبعاد خيوط الجد في الكلام عن خيوط الهزل. وأنا أسردُ على القارئ الفاضل خبراً جرى معي، وأستعفيه من ذِكر الأسماء (الشخص، المكان، الكتاب..) لأنّ المغزى المراد من سرد الخبر واضح، ولو غُيّبتْ عنه المكان والزمان والحال والرجال.

في مؤسسة تعنى بنشر بالتراث العربي فصيحهِ وشعبيّه في قطر عربي استرسل الكلام مع «مسؤول» في تلك المؤسسة حتى قال لي: اتضح يا سيدي أن قضية التحقيق سهلة، وليست على ما تضخمون.. والأمر «بسيط» ميسور.. وقبل أن أسأله على طريقة بَيْدَبا الفيلسوف ودبشليم الملك: «وكيف كان ذلك؟» مدّ يده وأخرج كتاباً، وقال انظر.. جئت بِفلم المخطوطة وأظهرته، ونقدته موظفة عندنا. فلما صار بين يديّ أحلت على الآيات القرآنية وخرجت الأحاديث النبوية، والأشعار، وعرفت بالأعلام مباشرة من المعلومات المخزنة في الحاسوب. كل ما هنالك: اضغط هنا وسجل هناك. وما لا أجده في الجهاز أتركه لأنه كما يبدو ليس مهماً فيسجل في المصادر المخزِنة!.. فإذا ما انتهيت من ذلك في أيام قليلة قامت موظفة بفهرسته باستخدام الحاسوب أيضاً.. والغلاف مشكلته محلولة..

انتهى «صديقي» من عرض خطته الحديثة جداً في تحقيق النصوص: فالتحقيق ــ كما رأى ــ عملية سهلة. والآلة وطرائق حفظ المعلومات واستخراجها جعلت العملية كإنتاج المعلبات في المصانع الحديثة. تدخل إلى المصنع بقرة سويّة فإذا بها تخرج معلبات عليها طريقة الاستعمال ومدة الصلاحية.

وبالمناسبة فقد رأيتُ من «ألف» كتاباً في البلاغة، في أقل من أسبوعين، وقال لي غير عابئ بحركة عينيّ ولا بدهشتي: يا أخي هذا زمان: «قصّ والصق»! والغريب ــ عندي على الأقل ــ أن دائرة من دوائر العناية بالعربية نشرت له الكتاب وكافأته عليه. ترى من قرأه؟ وكيف أجازه؟ وما قيمته العلمية الحقيقية؟

ومع «بدعة» التحقيق الآلي ــ كما أسميه ــ تفشى التحقيق المُختَلس:

يأخذ أحدهم كتاباً محققاً، ويختاره من الكتب المحققة تحقيقاً جيّداً، فيزعم لنفسه أنه «يعيد تحقيقه» فيستلب من الحواشي ما يريد ويترك أيضاً. ويعيد طباعته باسمه. وليس له منه إلا التزّوير الموصوف الذي لا يخفى على أحد، لقد اشتكت د. بنت الشاطئ طويلاً من سطو بعض دور النشر على كتبها، وطباعتها. وماتت ــ رحمها الله ــ ولم تهدأ حرارة شكواها. ولكنّ الطريقة الحديثة لمحققي السطو الجدُد لم تكتف بأخذ الكتاب بنصّه والاختيار من حواشيه، بل زادت وضع اسم المختلس، وقبله لقبه الدكتوريّ وعبارة «حققه وقدّم له». ومن المؤسف حقاً أن يكون في هؤلاء أعضاء هيئة تدريس في الجامعات، وفي كليّات مختلفة منها كليات يُفترض أن تصونَ شرعيّة حقوق الناس، وتبقي لهم حقوقهم المادية والمعنوية. وهكذا يُحذف اسم د. إحسان عباس، وأ. عبد السلام هارون، والشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد وغيرهم من المحققين لتوضع أسماء جديدة ليس لأصحابها من أمر العلم (علم تحقيق المخطوطات) شيء يُذكر. نوعٌ من السُّطو ننتظرُ أن يقفَ دونه قوانين حقوق التأليف والنشر وتحقيق النصوص وغيرها.. (؟!).

وأقول للقارئ الكريم إنني ممّن وقع السّطو على بعضِ مؤلفاتهم وتحقيقاتهم؛ في القطر هنا وخارجه أيضاً. ولم أصل أنا ولا الناشر إلى ما يردّ الحق إلى صاحبه، ولا إلى ردع الذين سطوا أو قدْعهم!..

وإذا كان كثير من هؤلاء الذين ذكرتهم هنا من أهل بلدي سورية فإن الداء قد استشرى ولكم يُحزنني، ويحزن أمثالي أن يؤول حال نشر النصوص عندنا إلى هذه الحال بعد التاريخ العلمي المشرف الذي أرساه الأساتذة والشيوخ المحققون في الشام: وخصوصاً الذين كانوا في «المجمع العلمي العربي» في دمشق، والذين مَضوا على نهجهم من الأساتذة الجامعيين، والمحققين الجادين في بعض دور النشر في القطر العربي السوري.

ولكن عمل التحقيق ــ في ظني ــ لم يَعُد كما كان. قل هؤلاء المتقنون وكثر أولئك الضعاف علمياً، والجريئون على الحق المفترون عليه. وللتحقيق أصول وعلوم وشروط وثقافة. وللمحقق شروط وآداب وأخلاق، ودور النشر أيضاً مسؤولة عن الانتقاء والاختيار، ومنع السطو، تحقيق النصوص التراثية صنعة لا يصل الدارس إلى إتقانها إلا بعد جهد زمن وممارسة وتلق عن العلماء المتقنين. صنعة تحتاج إلى تأصيل جديد، وحماية ورعاية. و«المحقق» صفة لا يصح أن يختلسها هؤلاء المزيفون والمزورون، ولا المحققون على طريقة المخابز الآلية.